سلسلة الرشد للرسائل الجامعية (٢٦١)

قلب الأدلة

على الطوائف المضلة

في توحيد الربوبية والأسماء والصفات

تأليف
تميم بن عبد العزيز بن محمد القاضي

المجلد الثاني

مكتبة الرشد
ناشرون

قلب الأدلة

على الطوائف المضلة

في توحيد الربوبية والأسماء والصفات

الله

بسم الله الرحمن الرحيم

قلب الأدلة

على الطوائف المضلة

في توحيد الربوبية والأسماء والصفات

تأليف
تميم بن عبد العزيز بن محمد القاضي

المجلد الثاني

مكتبة الرشد
ناشرون

ح مكتبة الرشد، ١٤٣٣ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

القاضي، تميم عبد العزيز محمد

قلب الأدلة على الطوائف المضلة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات. / تميم عبد العزيز محمد القاضي. - الرياض، ١٤٣٣ هـ.

ردمك: ٥-٨٩٣-١-٠١-٩٩٦٠-٩٧٨

١- الفرق الإسلامية ٢- التوحيد - دفع مطاعن. أ- العنوان

ديوي ٢٤٥ ١٤٣٣/٨٠٥٣

ردمك: ٥-٨٩٣-١-٠١-٩٩٦٠-٩٧٨ رقم الإيداع ١٤٣٣/٨٠٥٣

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الثانية ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤ م

مكتبة الرشد - ناشرون

المملكة العربية السعودية - الرياض

الإدارة: مركز البستان - طريق الملك فهد - هاتف: ٤٦٠٤٨١٨

ص.ب.: ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ - فاكس: ٤٦٠٢٤٩٧

E-mail: info@rushd.com.sa

Website: www.rushd.com.sa

فروع المكتبة داخل المملكة

- الرياض: المركز الرئيسي: الدائري الغربي، بين مخرجي ٢٧ و٢٨ - هاتف: ٤٣٢٩٣٣٢
- الرياض: فرع طريق عثمان بن عفان - هاتف: ٢٠٥١٥٠٠
- فرع مكة المكرمة: شارع الطائف: هاتف: ٥٥٨٥٤٠١ - فاكس: ٥٥٨٣٥٠٦
- فرع المدينة المنورة: شارع أبي ذر الغفاري: هاتف: ٨٣٤٠٦٠٠ - فاكس: ٨٣٨٣٤٢٧
- فرع جدة: حي الجامعة: شارع باخشب: هاتف: ٦٣٣١١٨٣ - فاكس: ٦٣٣٠٣١٥
- فرع القصيم: بريدة - طريق المدينة: هاتف: ٣٢٤٢٢١٤ - فاكس: ٣٦٩٥٤٥١
- فرع حائل: هاتف: ٥٣٢٢٢٤٦ - فاكس: ٥٦٦٢٢٤٦
- فرع الإحساء: هاتف: ٥٨١٣٠٢٨ - فاكس: ٥٨١٣١١٥
- فرع تبوك: هاتف: ٤٢٤١٦٤٠ - فاكس: ٤٢٣٨٩٢٧
- فرع خميس مشيط: شارع الإمام محمد بن سعود: هاتف: ٢٢٧٨١٢٩ - فاكس: ٢٢١٧٩١٣
- فرع القاهرة: شارع إبراهيم أبو النجا - مدينة نصر - هاتف: ٢٢٧٢٨٩١١ - فاكس: ٢٢٧١٣٦٢٥

مكاتبنا بالخارج

- القاهرة: مدينة نصر: هاتف: ٢٧٤٤٦٠٥ - موبايل: ٠٠٢٠١٠٢٣٩١١٦٦٠ - فاكس: ٢٢٧١٣٦٢٥
- بيروت: تلفاكس: ٠١/٨٠٧٤٧٧ - موبايل: ٠٣/٢٠٧٤٨٨
- الإمارات العربية المتحدة: دبي: منطقة الرقة: هاتف: ٠٠٩٧١٥٢٩٤٨٨٦٧٨ - فاكس: ٠٠٩٧١٤٢٥٦٧٩٠٦

الفصل الثالث

قلب أدلة المخالفين الإجمالية في مباحث صفات الله ﷻ

وفيه ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول:** قلب الأدلة التي استدلوا بها على التنزيه.
- **المبحث الثاني:** قلب الأدلة التي استدلوا بها على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل.
- **المبحث الثالث:** قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم.

المبحث الأول

قلب الأدلة التي استدلوا بها على التنزيه.

وفيه توطئة، وثلاثة مطالب:

❖ **المطلب الأول: معنى التنزيه، وبيان أدلته.**

❖ **المطلب الثاني: احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على نفي الصفات أو بعضها.**

❖ **المطلب الثالث: قلب احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على نفي الصفات أو بعضها.**

توطئة

لقد كان من أشهر الأدلة التي استعملها المعطلة - على اختلاف طوائفهم - لنفيهم للصفات هو الاحتجاج بتنزيه الباري ونفي التشبيه عنه، حيث إن كل من نفى شيئاً من أسماء الله وصفاته زعم أن إثبات ما نفاه مستلزم للتشبيه، والتشبيه منفي عن الله، فيلزم - على قولهم - تنزيه الباري بنفي ما أوهم التشبيه عنه.

ومن هنا قالوا : إن ظواهر النصوص موجبة للتشبيه، فيجب صرف تلك النصوص عن ظواهرها، وتأويلها بما لا يستلزم التشبيه، على حدِّ زعمهم.

وعلى هذه الشبهة تدور عامة أقوال النفاة، بل إن أدلتهم الكبار الأخرى ترجع في الجملة إلى نفي التشبيه، كنفيهم لحلول الحوادث، وللتجسيم، وللتركيب، وللتحيز، وغير ذلك.

وأقوالهم في هذا المجال أكثر من أن تحصر، فلا يكاد يخلو مصنَّفٌ كلاميٌّ من نفي شيء مما أثبته الله بشبهة نفي التشبيه، حتى جعلوا من هذا المبدأ عناوين كتبهم(١)، ورؤوس مسائلهم(٢).

وكما تقدم الإشارة إليه، فإن شبهة التشبيه متداخلة مع ما تقدم بيانه من دليل حلول الحوادث، ومع ما سيأتي بيانه من شبهة التركيب، وكأنها أصل لهما، إلا أن بينها نوع تميُّز ومفارقة في جملةٍ من المسائل والدلائل، ولذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «وفي الجملة: الكلامُ في التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام، والكلامُ في التَّجْسِيم ونفيه مقامٌ آخر»(٣).

ولهذا كان من الأهمية بمكان - في سياق الكلام على أدلتهم الإجمالية التي نفوا بها الصفات - أن نلقي ضوءاً على هذه الشبهة، وكيف احتجَّ القوم بها على تعطيلهم، ابتداءً بتحقيق القول في الأصل العظيم الذي تفرع عنه الكلام في نفي التشبيه، وهو أصل تنزيه الله، وذلك ببيان معناه، وأنواعه، وأدلته، ثم الكشف عن بعض المسائل الجوهرية في هذا الباب، والتي كان الغلط فيها أصلاً للغلط في باب الصفات، كمسألة القدر المشترك في الصفات، وبيان ما يقع به الاشتراك وما يقع به الامتياز فيها، ومعنى التمثيل

---

(١) كتاب: المسترشد على مزاعم المشبهة والمجسمة، للقاسم الرسِّي الزيدي، و: الرد على أهل الزيغ من المشبهين، ليحيى بن الحسين الزيدي، و: تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه، للسيوطي.

(٢) كما استعمله ابن فورك في كتابه: (مشكل الحديث)، حيث ذكر الأحاديث الموهمة للتشبيه عنده، وقام بتحريفها، وجعل عناوين المسائل لهذا الكتاب: ذكر خبر مما يقتضي التأويل، ويوهم ظاهره التشبيه، انظر: مشكل الحديث وبيانه (٤٥، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٥، ١٣٦) وهكذا حتى نهاية الكتاب، انظر: منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل والنقل-د جابر إدريس (٢/ ٨٦٨-٨٦٩).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٤٥).

وفرقه عن التشبيه، ثم يعقب ذلك قلب حجة التنزيه ونفي التشبيه على المعطلة باختلاف طوائفهم، وقد آن أوان الشروع في المقصود.

❏ المطلب الأول ❏

معنى التنزيه، وبيان أدلته.

الفرع الأول: معنى التنزيه.

التنزيه لغة:

ترجع معاني التَّنزيه في اللغة إلى: البُعد، سواء كان ذلك البعد في المَكَانِ أو في غيره.

فأما البُعد في المكان، فهو كأن يُقال: خرجنا نتنَزَّه، إذا تباعَدُوا عن الماء والرِّيف، وهذا مكان نزِيهٌ: خَلاءٌ بعيد من الناس.

وأما في غير المكان، فكقولهم: رجل نَزِيه الخُلُق، أي: بعيدٌ عن المطامع الدَّنِيَّة، وتَنَزَّه عن الشيء: تباعد عنه[(١)].

ومن ذلك تنزيه الله تعالى، أي تسبيحه عز وجل وإبعاده عن النقائص، كالأنداد والأمثال ونحو ذلك[(٢)].

التنزيه شرعاً:

وأما معنى التنزيه في الشرع فإنه متفرع عن معناه اللغوي، فهو مقارب

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، مادة (نزه) (٥/ ٤١٧)، تهذيب اللغة للأزهري (٦/ ٩٢)، الصحاح للجوهري، مادة (نزه) (٦/ ٢٢٥٢)، القاموس المحيط (١٦١٩)، لسان العرب، مادة نزه (١٣/ ٥٤٨-٥٤٩)، تاج العروس (٣٦/ ٥٢٣-٥٢٨).

(٢) انظر: تهذيب اللغة للأزهري (٦/ ٩٢)، لسان العرب، مادة نزه (١٣/ ٥٤٨)، تاج العروس (٣٦/ ٥٢٥-٥٢٧).

لمعاني: التسبيح، والتقديس، والتبرئة من النقائص والعيوب.

قال ابن الأثير(١): «تنزيه الله تعالى: تبعيده عما لا يجوز عليه من النقائص»(٢).

وقال الجرجاني(٣): «التنزيه: عبارة عن تبعيد الرب عن أوصاف البشر»(٤).

فالحاصل أن تنزيه الله تعالى هو بمعنى: تسبيحه وتقديسه وتبعيده عما لا يجوز عليه ولا يليق به تعالى، سواء من صفات النقص، أو من مماثلة صفات المخلوقين.

ولفظ التنزيه بهذا المعنى قد ورد ذكره في السنة، وذلك فيما رواه حذيفة ﷺ: «أَنَّ النبي ﷺ صَلَّى، فَكَانَ إذا مَرَّ بِآيَةِ رَحْمَةٍ سَأَلَ، وإذا مَرَّ بِآيَةِ عَذَابٍ اسْتَجَارَ، وإذا مَرَّ بِآيَةٍ فيها تَنْزِيهٌ لِلَّهِ سَبَّحَ»(٥).

---

(١) هو علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الجزري ابن الأثير، الحافظ المؤرخ اللغوي ولد سنة (٥٥٥هـ)، وتوفي سنة (٦٣٠هـ)، ومن تصانيفه: كتاب جامع الأصول، وكتاب: النهاية في غريب الحديث، وكتاب شرح مسند الشافعي، والكامل في التاريخ
انظر: طبقات الشافعية (٢/ ٦٠)، طبقات الحفاظ (١/ ٤٩٥)، طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٢٩٩)، وفيات الأعيان (٣/ ٣٤٨).

(٢) النهاية في غريب الحديث (٥/ ٤٢)، وانظر: غريب الحديث لابن سلام (٣/ ٨١)، غريب الحديث لابن قتيبة (١/ ١٦٩).

(٣) هو علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، ولد سنة (٧٤٠هـ)، من تصانيفه: شرح المواقف للإيجي والتعريفات، توفي سنة (٨١٦هـ).
انظر: كشف الظنون (١/ ٤٢٢)، أسماء الكتب (٩٦)، أبجد العلوم (٣/ ٥٧).

(٤) التعريفات (٩٣).

(٥) رواه ابن ماجه (١/ ٤٢٩) ح (١٣٥١)، واللفظ له، والإمام أحمد (٥/ ٣٨٤) ح (٢٣٣٠٩)، وصححه الألباني كما في صحيح ابن ماجه (١/ ٤٢٩)، وصحيح الجامع الصغير، رقم (٤٧٨٢).

الفرع الثاني: أنواع التنزيه وأدلته.

تنزيه الباري تعالى على نوعين:

النوع الأول: تنزيه الباري تعالى عن صفات النقص.

النوع الثاني: تنزيه ذات وصفات الباري تعالى عن مماثلة صفات المخلوقين.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «والتنزيه الذي يستحقه الرب يجمعه نوعان:

أحدهما: نفي النقص عنه.

والثاني: نفي مماثلة شيء من الأشياء فيما يستحقه من صفات الكمال.

فإثبات صفات الكمال له مع نفي مماثلة غيره له يجمع ذلك»[(١)].

وفيما يلي تفصيل القول في هذين النوعين:

النوع الأول: تنزيه الباري تعالى عن صفات النقص.

- **المسألة الأولى: المراد بتنزيه الباري عن صفات النقص.**

لقد دل الشرع والعقل والفطرة على أن الله تعالى منزه عن كل نقص وعيب في ذاته أو صفاته، إذ قد ثبت له تعالى الكمال المطلق، وثبوت الكمال المطلق موجب لنفي مطلق المعايب والنقائص عنه تعالى، «فالواجب أن يكون أفضل الأنواع وأكملها لله، وما فيها نقص وعيب فالمخلوق أحق بها من الخالق؛ إذ كان كلُّ كمالٍ في المخلوق فهو من خالقه، فيمتنع أن

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ١٨٦-١٨٧)، وانظر: المرجع السابق (٢/ ٥٢٩) (٥/ ١٦٩)، مجموع الفتاوى (٥/ ٣٢٩) (١٦/ ٩٨، ٣٦٣)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٤٥)، الصفدية (٢/ ٢٢٨)، الجواب الصحيح (٢/ ٢٦١)، (٣/ ١٠١)، التسعينية (١/ ١٨٨)، الرد على الشاذلي في حزبيه لابن تيمية-ت: العمران (٢١٣-٢١٤)، إغاثة اللهفان لابن القيم (٢/ ٢٢٧).

يكون الأنقصُ خَلَقَ الأكمل. . .فالموجود الواجب أكمل من الممكن، والقديم أكمل من المُحدَث، والغني أكمل من الفقير، فيمتنع اتصاف الأكمل بالنقائص، واتصاف الأنقص بالكمالات، ولهذا يوصف سبحانه بأنه الأكرم، والأكبر، والأعلى، وأنه أرحم الراحمين، وخير الحاكمين، وخير الغافرين، وأحسن الخالقين، فلا يوصف قط إلا بما يوجب اختصاصه بالكمالات والممادح والمحاسن التي لا يساويه فيها غيره. . . فالخالق تعالى أولى بتنزيهه عن كل عيب وذم، وهو سبحانه القدوس السلام الحميد المجيد»(١).

قال الحافظ أبو بكر الإسماعيلي(٢) رحمه الله: «ولا يوصف بما فيه نقص، أو عيب، أو آفة، فإنه عز وجل تعالى عن ذلك»(٣).

وصفات النقص ينفى عن الله جنسها، فلا يضاف شيء منها إلى الله، حتى ولو قيل: على ما يليق بجلاله.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «فالذي ينفى عنه وينزه عنه إما أن يكون مناقضاً لما عُلِم من صفاته الكاملة، فهذا يُنفى عنه جنسه، كما قال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥]، وقال: ﴿وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفُرقان: ٥٨]، فجنس السِّنة والنوم والموت ممتنع عليه، لا يجوز أن يقال في شيء من هذا: (إنه يجوز عليه كما يليق بشأنه)؛ لأن هذا الجنس يوجب نقصاً في كماله»(٤).

---

(١) النبوات (٢٤١).

(٢) هو شيخ الاسلام أبو بكر أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن العباس الجرجاني الاسماعيلي الشافعي، ولد سنة (٢٧٧هـ)، طلب الحديث وكتبه منذ صغره، وصنف تصانيف تشهد له بالامامة في الفقه والحديث، ومنها: المستخرج على الصحيحين ومسند عمر، مات سنة (٣٧١هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (١٦/ ٢٩٢)، طبقات الشافعية (١/ ١٣٦).

(٣) اعتقاد أئمة الحديث (٥١).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٤٢٧).

● المسألة الثانية: أدلة تنزيه الباري عن صفات النقص.

إن الطريقة العامة التي سارت عليها النصوص في تنزيه الربِّ من النقائص هي طريقة التنزيه والنفي المجمل، كما في قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الصافات: ١٨٠]، هذا غالب ورود التنزيه في الكتاب والسُّنَّة، إلا أنه قد ورد التنزيه المفصَّل عن النقائص في مواضع، وذلك لسبب استدعى هذا التفصيل[(١)]، فمن ذلك:

أ- أن الله تعالى قد نزَّه نفسه عن الولد، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧١].

والمقتضي لهذا التفصيل في النفي هو ما افتراه الكفار من أهل الكتاب والمشركين من الولد لله، تعالى الله عن قولهم عُلُوّاً كبيراً، كما قال سبحانه عن المشركين: ﴿أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١٥٢﴾﴾ [الصافات: ١٥١ - ١٥٢].

كما أن دعوى الولد منافية للعقل، فهي منافية لغناه تعالى، لِما في هذه الدعوى من إثبات الحاجة والافتقار، فإن الولد إنما يتخذه الواحد من البشر لحاجته لمعاونته، ولاستكماله به.

كما أن اتخاذ الولد منافٍ لصمديته تعالى، فإن الله صمد، والصَّمد لا يخرج منه شيء، والولادة لا تكون إلا بانفصال جزء من الأصل،

---

(١) انظر: تفصيل الكلام في الإثبات المفصل والنفي المجمل في: العقيدة التدمرية، ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٤-٧)، وفي نفس المجموع (٢/ ٤٧٨-٤٧٩) (٥/ ١٦) (٦/ ٣٧، ٥١٥) (١١/ ٤٨٠)، (١٢/ ٤٣٢، ٥٣٩)، ومنهاج السنة النبوية (٢/ ١٨٥-١٨٧)، الصفدية (١/ ١١٦)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٦٣-١٦٤) (٦/ ٣٤٨)، اقتضاء الصراط المستقيم-ت: الفقي (٤٦٥-٤٦٦)، الجواب الصحيح (٤/ ٤٠٦)، الفتاوى الكبرى (٥/ ١٦)، الصواعق المرسلة (٤/ ١٤٨٩)، نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٢/ ٤٣٦).

وذلك مما ينزه الرب عنه[١].

ب- ومما نزه عنه الباري نفسه - كما سبق - أن يكون له صاحبة، حيث قال سبحانه: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَـٰحِبَةٌ﴾ [الأنعام: ١٠١].

جـ - كما نزه نفسه عن الظلم، وذلك لإثبات كمال عدله، حيث قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠].

إلى غير ذلك من صفات النقص التي نزه الله نفسه عنها، كالسِّنة، والنوم، واللُّغوب، والجهل، وغير ذلك.

وكما أن الأدلة النَّقليَّة قد دلت على تنزيه الباري عن النقائص والعيوب، فإن الأدلة العقلية الصحيحة قد دلت على ذلك أيضاً، فإن «ثبوت الكمال لله معلوم بالعقل، وإن نقيض ذلك منتفٍ عنه»[٢]، فـ«ذات الرب أكمل من كل ذات على الإطلاق، بل ليس الكمال المطلق التامُّ من كل وجه إلا له وحده، فيستحيل وصفه بما يضاد كماله»[٣].

ولهذا فقد جاء في كتاب الله تنبيه المشركين إلى هذا الحكم الضروري، والاستدلال على بطلان ألوهية الأصنام بكونها متصفة بصفات النقص، مما بيَّن أن العقل شاهد لما شهدت له النصوص من ثبوت الكمال للإله الحق.

ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٢٤٠-٢٤١، ٢٧٢)، وكذلك: المرجع السابق (٢/ ٤٤٤-٤٤٨) (٤/ ١٢٨-١٣٠)، (١٧/ ٢٤٠-٢٤١، ٢٧٢)، الجواب الصحيح (٣/ ١٩٢) (٤/ ٢٨٣، ٤٦٩-٤٧٤)، الصفدية (١/ ٢١٥-٢١٦)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٦٩)، الرد على المنطقيين (٢١٩)، النبوات (١٩-٢١)، شرح الأصفهانية-ط: الرشد (٧٩-٨٠)، بدائع الفوائد (٤/ ٩٦٢).

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ١٩٨)، وانظر: الرد على الشاذلي في حزبيه لابن تيمية-ت: العمران (٢١٤).

(٣) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠١٠).

تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [النحل: ١٧]، وقوله: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَٰلِمِينَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأعراف: ١٤٨].

وقوله: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ﴾ [الأعراف: ١٩٥].

فبين سبحانه بطلان إلهية الأصنام لانتفاء الكمال عنها، كصفة الخلق والكلام، مما يدل على وجوب تنزيه الحقِّ تعالى عن ذلك النقص، وإثبات صفات الكمال له سبحانه، «وأيُّ دليلٍ في العقل أوضح من إثبات الكمال المطلق لخالق هذا العالم، ومدبره، وملك السماوات والأرض، وقيُّومها؟! فإذا لم يكن في العقل إثبات جميع أنواع الكمال له فأي قضية تصح في العقل بعد هذا»(١).

ومن ذلك أيضاً ما جاء في قوله تعالى - في ذكر قول إبراهيم ﷺ لأبيه-: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴿٤٢﴾﴾ [مريم: ٤٢]، فدل على ذمِّ من فقد السمع والبصر والغنى، وأن فقدان ذلك هو من النقص الذي يتنزه المعبود الحقُّ عنه، مما يدل على أن وجوب تنزه الربِّ عن هذا النقص مما تشهد به العقول - موافقةً لما شهدت به النصوص - ولذا خوطب بها الكفار ممن لم يُسَلِّم بأصل النقل(٢).

وأيضاً فإن هذا الأصل قد دلت عليه الفطر السوية، فكما أن الفطر قد دلت على الإقرار بالخالق، فإنها قد دلت على أنه تعالى مستحقٌّ للكمال،

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ٩١٦).

(٢) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ١٩٥-٢٠٤)، الصفدية (٢/ ٢٧-٢٨)، منهاج السنة النبوية (٣/ ٢٢٤)، شرح العقيدة الأصفهانية-ط: الرشد (١١٩)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩١٤-٩١٧، ١٠١١، ١٠١٨-١٠١٩، ١٠٣١).

منزَّهٌ عن النقص، وأنه أَجَلُّ وأكبر وأعلى وأعظم من كل شيء[١].

النوع الثاني: تنزيه صفات الباري تعالى عن مماثلة صفات المخلوقين.

● المسألة الأولى: المراد بهذا النوع.

إن من أصول أهل السنة والجماعة التي اتفقوا عليها: إثبات ما أثبته الله لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ من الأسماء والصفات والأفعال، مع تنزيهه - سبحانه - عن مماثلة شيء من خلقه، فهم يثبتون له ما يستحقه من صفات الكمال، وينزهونه عن الأكفاء والأمثال، إثباتاً بلا تمثيل، وتنزيهاً بلا تعطيل، فمذهبهم حسنةٌ بين سيئتين، وهدى بين ضَلالتين، «فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ردٌّ على أهل التشبيه والتمثيل، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١] ردٌّ على أهل النفي والتعطيل، فالممثل أعشى، والمعطل أعمى، الممثِّل يعبد صنماً، والمعطل يعبد عدماً»[٢].

وكما أن أهل السنة لا يُمَثِّلون الخالق بالمخلوق، فإنهم لا يمثلون المخلوق بالخالق، فلا يجعلون أحداً من خلقه مماثلاً ولا مُسامياً له في شيء من صفاته، أو أفعاله، أو استحقاقه للعبادة، فإنه سبحانه لا سميَّ له، ولا كفو له، ولا نِدَّ له، ولا تضرب له الأمثلة والأقيسة، ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإن القول في الصفات كالقول في الذات، فكما أن لله ذاتاً حقيقيةً لا تماثل ذوات المخلوقين، فإن ذاته تعالى متصفة بصفات حقيقية لا تماثل صفات المخلوقين، بل صفاته الكاملة العُلى تناسب ذاته الكاملة العليَّة وتليق بها، كما أن صفات المخلوق تناسب ذاته

---

(١) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ١٩٦-١٩٧).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٩٦).

الناقصة وتليق بها، بل إن التفاوت بين صفات الخالق وصفات المخلوق أعظم من التفاوت بين أدنى المخلوقات وأعلاها[1].

والله تعالى منزهٌ عن المثيل تنزيهاً مطلقاً، سواء كان ذلك المثيل موجوداً في الأعيان، أو متصوراً ومفروضاً في الأذهان، وفي هذا قيل: كل ما خطر ببالك، فالله ليس كذلك.

«قال عمرو بن عثمان المكي[2]: واعلم - رحمك الله - أن كُلَّ مَا توهمه قلبك، أو سنح في مجاري فكرك، أو خطر في معارضات قلبك من

---

(١) حول نفي السلف للتمثيل، انظر: نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٩٠٩)، التوحيد لابن خزيمة (١/ ٩٤)، الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصبهاني (١/ ١٠٥، ١٢٤، ٢٦٠، ٤٢٧) (٢/ ١٩٥-١٩٦)، ذم التأويل لابن قدامة (١٥-١٦)، لمعة الاعتقاد له (١٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٣-٤، ١٠٠، ٢٩٧، ٣٧٤) (٥/ ٢٦، ٥٨-٥٩، ١٩٥-١٩٦، ٢٦٣) (٦/ ٣٩٩، ٥١٥-٥١٦) (٨/ ٤٣٢) (١١/ ٤٧٩-٤٨٠) (١٢/ ١٣٨، ٢٤٤، ٢٦٤)، (١٦/ ٤٢٤)، الفتاوى الكبرى (٥/ ١٤٦-١٤٨)، درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٤٥-١٤٦) (٥/ ٨٤)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥١، ٦٠، ٢٨٧، ٥٨٨) (٢/ ٥٢٠)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٠-١١١، ٥٢٢) شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد (٢٥)، الصفدية (١/ ١٠٣)، الجواب الصحيح (٣/ ٢٠٤-٢٠٥)، مختصر الفتاوى المصرية (٢٠٢)، الصواعق المرسلة (٣/ ١٠١٩-١٠٢٣)، مدارج السالكين (٣/ ٣٥١، ٣٥٩)، هداية الحيارى لابن القيم (١٥٨)، اجتماع الجيوش الإسلامية له (٩٠، ١٣٢)، إغاثة اللهفان (٢/ ٢٢٦-٢٣٣)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٩٩، ١٢٠).

(٢) هو عمرو بن عثمان بن كرب بن غصص أبو عبد الله المكي، كان من مشايخ الصوفية، وعلماء الأصول سكن بغداد وحدث بها، وله مصنفات في التصوف، وقد أثنى عليه شيخ الإسلام ابن تيمية، وبين أنه من المشهورين بالخير، ونقل بعض كلامه في التوحيد وإثبات الصفات، وتكفيره للحلاج وأهل الاتحاد، مات ببغداد سنة (٢٩٧هـ)، انظر: تاريخ بغداد (١٢/ ٢٢٣)، حلية الأولياء (١٠/ ٢٩١)، طبقات أصبهان (٣/ ٤٥٧)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٤-٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٥/ ١١١)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٢٧).

حُسنٍ، أو بهاءٍ، أو ضياءٍ، أو إشراق، أو جمال، أو شبح مائل، أو شخص متمثل: فالله تعالى بغير ذلك، بل هو تعالى أعظم وأجلُّ وأكبر، ألا تسمع إلى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤] أي: لا شبيه، ولا نظير، ولا مساوي، ولا مثل، أوَلَم تعلم أنه لمَّا تجلى للجبل تدكدك؛ لعظم هيبته، وشامخ سُلطانه، فكما لا يتجلى لشيء إلا اندك، كذلك لا يتوهمه أحد إلا هلك، فَرُدَّ بما بيَّن الله في كتابه من نفيه عن نفسه التشبيهَ والمثلَ والنظيرَ والكفؤ»[(١)].

ولهذا كان أكثر أهل السنة يذهبون إلى تكفير المشبِّهة[(٢)] والمجسمة[(٣)]، كما قال نعيم بن حماد الخزاعي ﷺ: «من شبَّه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله به نفسه ورسوله تشبيهاً»[(٤)].

---

(١) التعرف بأحوال العباد والمتعبدين لعمرو بن عثمان المكي، بواسطة الفتوى = = الحموية الكبرى (٣٨٢-٣٨٣)، وضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٦٢-٦٣)، وانظر: لمعة الاعتقاد للإمام ابن قدامة (١٢).

(٢) المشبهة: التشبيه هو اتجاه دخل في عدد من الفرق، وأخص من داخلهم قدماء الرافضة، كالمشبهة الحَكَمِيَّة: أصحاب هشام بن الحكم الرافضي، وقد زعم أن اللهَ - تعالى الله عن ذلك - جسمٌ له حد ونهاية وأنه طويل عريض طوله مثل عرضه... والمشبهة الجواليقية: أتباع هشام بن سالم الجواليقي الرافضي، كما دخل التشبيه على بعض غلاة الصوفية أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، ومن المشبهة كذلك الكرامية الذين أثبتوا الجسم لله.
انظر: الفرق بين الفرق-ت محيي الدين عبد الحميد (٢١٤)، الملل والنحل (١/ ١١٨).

(٣) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢١٨-٢١٩)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣/ ٥٢٨-٥٣٣) في سياق ما روي في تكفير المشبهة، الحجة في بيان المحجة (٢/ ١٩٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٢٦) (٦/ ٣٥٦).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٩٦)، العلو للعلي الغفار (١٧٢).

● المسألة الثانية: أدلة تنزيه الله عن المثيل.

لقد دَلَّ الشرع والعقل على أن الله منزه عن الأكفاء والأنداد، ومن تلك الأدلة:

١- قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١].

فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] رد على الممثلة، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ۝١٣٧﴾ [البقرة: ١٣٧] رد على المعطلة(١).

٢- قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ١ - ٤].

فاسم (الأحد) يتضمن نفي المثل عن الله(٢).

وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤] أي: لم يكن له شبيهٌ ولا مِثْل ولا عِدْل(٣).

٣- وقوله تعالى ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ۝٦٥﴾ [مريم: ٦٥].

أي: مثلاً يستحق أن يسمى بأسمائه(٤).

عن ابن عباس، في قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ۝٦٥﴾ [مريم: ٦٥] يقول: هل تعلم للربّ مثلاً أو شبيهاً، وبنحوه قال مجاهد(٥)، وقتادة،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٥١٥)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١١١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٢٩)، تفسير ابن كثير (٨/ ٥٢٧).

(٣) تفسير الطبري (٢٤/ ٦٩٣).

(٤) الجواب الصحيح (٣/ ٢٠٥).

(٥) هو مجاهد بن جبر المخزومي مولاهم، أبو الحجاج، المكي، التابعي، المقرئ، المفسر، الفقيه الحافظ للحديث، أخذ التفسير عن ابن عباس وقرأه عليه ثلاث مرات، يقف عند كل آية يسأله عن نزولها وفقهها؟ وكان فقيهاً عالماً، ثقة كثير الحديث، توفي سنة ١٠٤هـ.
انظر: طبقات ابن سعد (٥/ ٤٦٦)، سير أعلام النبلاء (١٤/ ٤٤٩).

وابن جريج[١].

٤- قوله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧٤﴾﴾ [النحل: ٧٤].

أي: لا تجعلوا له أندادًا، وأشباهاً، وأمثالاً، فإنه لا مِثْل له ولا شِبْه[٢].

ومن الأدلة العقلية على بطلان التمثيل:

١- أن التماثل في الصفات والأفعال يلزم منه التماثل في الذات، وهذا اللازم (التماثل في الذات) باطل باتفاق، فبطل الملزوم، وهو القول بتماثل الصفات.

أما بيان ذلك الاستلزام فهو أن الصفة تابعة للموصوف بها، والفعل كذلك تابع للفاعل، بل هو مما يوصف به الفاعل، فإذا كانت الصفتان متماثلتين كان الموصوفان متماثلين[٣].

قال الإمام الخطابي رحمه الله: «فأما ما سألت عنه من الصفات وما جاء منها في الكتاب والسنة فان مذهب السلف: إثباتها واجراؤها على ظواهرها، ونفى الكيفية والتشبيه عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله، وحققها قوم من المثبتين فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف، وإنما القصد في سلوك الطريقة المستقيمة بين الأمرين، ودين الله تعالى بين الغالى فيه والجافى والمقصر عنه.

والأصل في هذا أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله، فاذا كان معلوماً أن اثبات الباري سبحانه

(١) انظر: تفسير الطبري (١٨/ ٢٢٦)، تفسير ابن كثير (٥/ ٢٥٠).
(٢) انظر: تفسير الطبري (١٧/ ٢٥٩)، تفسير البغوي (٥/ ٣٢)، تفسير ابن كثير (٤/ ٥٨٨).
(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٢٥).

إنما هو إثبات وجود لا اثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف.

فإذا قلنا: يد وسمع وبصر وما أشبهها، فإنما هي صفات أثبتها الله لنفسه، ولسنا نقول: أن معنى اليد القوة أو النعمة، ولا معنى السمع والبصر العلم، ولا نقول إنها جوارح، ولا نشبهها بالأيدى والأسماع والأبصار التى هي جوارح وأدوات للفعل، ونقول: إن القول إنما وجب باثبات الصفات لأن التوقيف ورد بها، ووجب نفي التشبيه عنها لأن الله ليس كمثله شيء، وعلى هذا جرى قول السلف في أحاديث الصفات»(١).

٢- أن القول بتماثل الخالق والمخلوق يلزم منه الجمع بين المتناقضات، وهو باطل.

وبيان ذلك أن يقال:

- المثلان هما: اللذان يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه.
- فلو كان الله مماثلاً للمخلوق، لجاز على الله ما يجوز على المخلوق، ووجب له ما يجب له، وامتنع عليه ما يمتنع عليه.
  والعكس كذلك، فلو كان المخلوق مماثلاً لله، لجاز على المخلوق ما يجوز على الله، ووجب له ما يجب له، وامتنع عليه ما يمتنع عليه.
- ومن المعلوم أن الله يجب له: القِدم، ووجوب الوجود.
  ويمتنع عليه: الحدوث، وإمكان الوجود.

---

(١) نقلاً عن: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٥٨)، وقد قال بنحو ذلك الخطيب البغدادي، كما في: ذم التأويل لابن قدامة (١٥)، مجموع الفتاوى (١٢/٧٥٧)، والعلو للذهبي (٢٥٣).

- ومن المعلوم أيضاً أن المخلوق يجب له: الحدوث، وإمكان الوجود.

ويمتنع عليه: القدم، ووجوب الوجود.

- فلو كان الله مماثلاً للمخلوق، للزم أن يكون الله تعالى واجب القدم، وواجب الحدوث، وأن يكون واجب الوجود، وممكن الوجود، كما يلزم أن يكون المخلوق واجب الحدوث، وواجب القدم، وأن يكون ممكن الوجود، وواجب الوجود.

بل يلزم أن يجب للخالق سائر خصائص الربوبية، ويجب له سائر خصائص المخلوق.

وأن يجب للمخلوق سائر خصائص المخلوق، ويجب له سائر خصائص الربوبية.

وأن يجب للخالق سائر خصائص الكمال والنقص، وأن يجب للمخلوق كذلك.

- ولا شك أن هذه متناقضات يمتنع في بدائه العقل والحس اجتماعها، فعلم بذلك دلالة العقل على بطلان القول بتماثل الخالق والمخلوق، وأنه تعالى ليس مثله شيء في وجوده ونفسه وصفات الكمال الثابتة لوجوده ونفسه[(١)].

- **المسألة الثالثة: معنى (التمثيل) الذي نفته النصوص، والفرق بينه وبين (التشبيه).**

- إن الذي ورد ذمه في الكتاب والسنة هو التمثيل وكذلك ما يوافق معناه، كالكفء، والنِّدِّ، والسَّمي، كما تقدم في النصوص السالفة.

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦٠-٦١) (٢/ ٥٢٠)، الجواب الصحيح (٣/ ٢٠٥)، شرح العقيدة الأصفهانية-ط: الرشد (٢٥)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٧)، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (١١٩-١٢٨).

- ومثل الشيء في لغة العرب: هو نظيره ومكافئه الذي يقوم مقامه، ويسدُّ مسَدَّه.

قال ابن فارس: «(مِثْل) الميم والثاء واللام أصل صحيح يدل على: مناظرة الشيء للشيء، وهذا مِثْلُ هذا: أي نظيره، والمِثْل والمِثَال في معنىً واحد»(١).

قال الشاعر:

ليس كمثل الفتى زهير خَلْقٌ يدانيه في الفضائل

وقال غيره:

سعد بن زيد إذا أبصرت جمعهم ما إنْ كَمِثلهم في الناس من أحد(٢)

قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨].

وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝٦ إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ۝٧ ٱلَّتِى لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِى ٱلْبِلَٰدِ ۝٨﴾ [الفجر: ٦ - ٨].

أي في القوة والأجسام، وذلك لشدة أبدانهم وقواهم، والله أعلم(٣).

فالتمثيل إذا أطلق يراد به: مشابهة الشيء للشيء ومشاركته له في جميع الصفات الذاتية التي يقوم بها أحدهما مقام الآخر، فلا يكون بمجرد

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٥/ ٢٩٦)، وانظر: القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي (١١٤).

(٢) انظر: تفسير الثعالبي (٨/ ٣٠٦)، تفسير البحر المحيط (٧/ ٤٨٨-٤٨٩)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١١٣)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١١٤)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٣٣)، الصواعق المرسلة (٤/ ١٣٦٨)، فتح القدير للشوكاني (٤/ ٥٨٢)، روح المعاني للألوسي (٢٥/ ١٨)، القائد للمعلمي (١١٥).

(٣) انظر: تفسير الطبري (٢٤/ ٤٠٦)، تفسير ابن كثير (٨/ ٣٩٥)، وانظر: القائد للمعلمي (١١٥-١١٦).

الموافقة في بعض الصفات[(١)].

- وضابط التمثيل المنفي عن الله:

ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله تعالى، في ذاته، أو أسمائه، أو صفاته، أو أفعاله، وذلك فيما يجب له تعالى، أو يجوز له، أو يمتنع عليه.

وكذلك ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص الله تعالى في ذاته، أو أسمائه، أو صفاته، أو أفعاله لشيء من المخلوقات.

وذلك أن كل ما كان مختصّاً بالمخلوق فلا بُدَّ أن يكون فيه نقص، والله تعالى منزَّهٌ تنزيهاً مطلقاً عن كل نقص، وواجب له كلُّ كمال، ومُنزَّه في كماله عن كل مثال، فامتنع أن يضاف ذلك إلى الله تعالى[(٢)].

وهذا الحد هو ما أراده أئمة السُّنة، ممن بين معنى التشبيه بأنه قول المشبِّه: يدُ الله كيدي، أو مثل يدي، وسمع الله كسمعي، أو مثل سمعي، كما بيَّن ذلك الإمام إسحاق بن راهويه[(٣)]، وأحمد بن حنبل[(٤)]، وعثمان بن سعيد الدارمي[(٥)]، رحمهم الله، وغيرهم، مما يبين أن المحذور إنما هو في إضافة شيء من خصائص صفة المخلوق إلى صفة الخالق، إذ هذا ما يفهم

---

(١) بيان تلبيس الجهمية-ط: القاسم (١/ ٤٧٧)، وفي طبعة المجمع (٣/ ١٣٥).

(٢) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٧٩)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٨٨)، درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٤٦) (٥/ ٨٤، ٣٢٧)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٩، ٥٩٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٥-٣٦)، التدمرية (٣٩-٤٠، ١٢٤).

(٣) انظر: جامع الترمذي (٣/ ٥٠)، اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (١٥٣)، فتح الباري (١٣/ ٤٠٧).

(٤) انظر: إبطال التأويلات لأبي يعلى (١/ ٤٣، ٤٥)، المختار في أصول السنة لابن البنا (٩١)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٦-٤٧٧).

(٥) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٤٣٥-٤٣٦).

من قولهم عن المشبهة: (يدُ الله كيدي)، كما يبين أن مفهوم التشبيه عندهم لا يتحقق بمجرد إضافة الصفة لله، بل غالب أقوالهم في نفي التشبيه تتضمن الدلالة على أن إثبات الصفة لله لا يعتبر تشبيهاً.

وبهذا يتبين«أن المحذور: إثبات شيء من خصائص أحدهما للآخر، وقولنا: إثبات الخصائص إنما يراد: إثبات مثل تلك الخاصة، وإلا فإثبات عينها ممتنع مطلقاً»[1]، وسيأتي البيان بأن التمثيل منفي بين الخالق والمخلوق جملة وتفصيلاً، سواء كان تمثيلاً من كل وجه، أو تمثيلاً من وجه دون وجه - وهو التشابه من وجه دون وجه - لأن لفظ التمثيل قائم على اشتراك المتماثلين في الحقيقة والكيفية.

- هذا ما يتعلق بمعنى (التمثيل) المنفي عن الله تعالى.

- معنى التشبيه

وأما لفظ التشبيه فيشار فيه إلى ما يلي:

أولاً: أن لفظ (التشبيه) لم يرد نفيه وذمه في الكتاب والسنة، وإنما الوارد نفي التمثيل.

ثانياً: أن لفظ (التشابه) ليس مطابقاً في المعنى للفظ (التماثل) الذي ورد نفيه.

قال أبو هلال العسكري في فروقه اللغوية:«إن الشيء يشبه بالشيء من وجه واحد لا يكون مثله في الحقيقة إلا إذا أشبهه من جميع الوجوه لذاته»[2].

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٩٦).

(٢) الفروق للعسكري (١٧٦)، وانظر: نقد الشعر لقدامة بن جعفر (١٢٤)، سر الفصاحة للخفاجي (٢٤٦).

ويقال في اللغة: إن هذا يشبه هذا، وفيه شَبَهٌ من هذا: إذا أشبهه من بعض الوجوه، وإن كان مخالفاً له في الحقيقة[١]، فـ«التشبيه في اللغة..قد يقال بدون التماثل في شيء من الحقيقة، كما يقال للصورة المرسومة في الحائط: إنها تشبه الحيوان، ويقال: هذا يشبه هذا في كذا وكذا، وإن كانت الحقيقتان مختلفتين»[٢].

ومما يبين ذلك أن الله تعالى قد قال في كتابه عن نعيم أهل الجنة: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙ قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ۖ﴾ [البَقَرَة: ٢٥].

قال قتادة وعكرمة[٣]: «يشبه ثمر الدنيا، غير أن ثمر الجنة أطيب»[٤]، وهذا أحد التفسيرين في الآية، فقد وصفت الآية ثمر الجنة بمشابهته لثمر الدنيا، وهي مشابهة واشتراك من بعض الوجوه، مع القطع بنفي المماثلة بينهما، بل بينهما تباين عظيم في الكيفية والحقيقة، فالمشابهة ها هنا ثابتة، والمماثلة منفية، مما يدل على ثبوت الفرق بين المشابهة والمماثلة[٥].

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أقوال الناس في لفظي (التشبيه) و(التمثيل)، وهل هما بمعنى واحد، فقال:

«وقد تنازع الناس: هل لفظ (الشبه) و (المثل) بمعنى واحد أو معنيين،

---

(١) انظر: الجواب الصحيح (٣/ ٤٤٥).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٧).

(٣) عكرمة بن عبدالله، أبو عبدالله البَرْبَرِيّ، المدني، الحبر، العالم، المفسِّر، الثقة، مولى ابن عباس رضي الله عنهما، روى عن مولاه، وعائشة، وأبي هريرة رضي الله عنه، مات سنة (١٠٤هـ).
ينظر: طبقات المفسرين للداوودي (١/ ٣٨٦)، وطبقات المفسرين للأدنه وي (١٢).

(٤) تفسير الطبري (١/ ٣٩١)، تفسير ابن كثير (١/ ٢٠٥).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٤٧) (٦/ ١١٣) (١٣/ ٢٧٩)، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٢٣-١٢٥).

على قولين:

أحدهما: أنهما بمعنى واحد، وأن ما دلَّ عليه لفظ (المثل) مُطلقاً ومقيداً يدل عليه لفظ (الشبه)، وهذا قول طائفة من النظار.

والثاني: أن معناها[(١)] مختلف عند الإطلاق لغةً، وشرعاً، وعقلاً، وإن كان مع التقيد والقرينة يراد بأحدهما ما يراد بالآخر، وهذا قول أكثر الناس».

ثم بيَّن رحمه الله مبنى هذا الاختلاف في الإطلاق فقال:

«وهذا الاختلاف مبني على مسألةٍ عقليةٍ، وهو[(٢)] أنه هل يجوز أن يشبه الشيءُ الشيءَ من وجه دون وجه؟ وللناس في ذلك قولان:

فمن منع أن يشبهه من وجه دون وجه قال: المثل والشبه واحد.

ومن قال إنه قد يشبه الشيءُ الشيءَ من وجه دون وجه فرَّق بينهما عند الإطلاق، وهذا قول جمهور الناس.

فإن العقل يعلم أن الأعراض - مثل الألوان - تشتبه في كونها ألواناً، مع أن السواد ليس مثل البياض، وأيضاً فمعلوم في اللغة أنه يقال: (هذا يشبه هذا)، و (فيه شَبَهٌ من هذا) إذا أشبهه من بعض الوجوه، وإن كان مخالفاً له في الحقيقة»[(٣)].

وهذا التفريق بين معنى التشبيه والتمثيل قد أقر به جمع من المتكلمين، فقد قرر ابن الهمام الحنفي من الماتريدية أن«المثليَّة تقتضي المساواة في كل الصفات، والتشبيه لا يقتضيه»[(٤)]، وبين أبو المعين النسفي أن الشخصين لو

---

(١) هكذا، ولعلها: معناهما.

(٢) هكذا، ولعلها: وهي.

(٣) الجواب الصحيح (٣/ ٤٤٤-٤٤٥)،

(٤) المسامرة شرح المسايرة (٣٠٨)، وانظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/ ١٥٠-١٥١).

اشتركا في الفقه أو الطب أو غير ذلك من العلوم والصناعات، ولم يكن بينهما في ذلك النوع مساواة ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسدّه، فإنه لا يستجيز أحد من أرباب اللسان أن يقول: فلان مثل فلان في علم كذا، أو صنعة كذا[١].

فتحصَّل بذلك أن لفظ التشابه والتماثل غير متطابقَين في المعنى، بل لفظ التشابه أعم من لفظ التماثل، إذ التشابه يطلق على مطلق مشاركة الشيء للشيء ولو من بعض الوجوه، وأما التماثل فهو مشاركة الشيء للشيء من كل الوجوه، وإن كان قد يطلق لفظ التشبيه ويراد به التمثيل، وكذا العكس، وذلك يعلم بسياق الكلام وقرائنه.

ثالثاً: ومع ذلك يُقال: إن مسمى (التشبيه) قد ورد نفيه في كلام جمعٍ من السلف، مثل: عبد الرحمن بن مهدي[٢]، ويزيد بن هارون[٣]، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، ونعيم بن حماد الخزاعي، وعثمان بن سعيد الدارمي، وغيرهم، وقد نَقَل جمعٌ من الأئمة اتفاقَ السلف على نفي التشبيه،

---

(١) انظر: تبصرة الأدلة (١/ ١٥٠).

(٢) هو عبدالرحمن بن مهدي بن حسان بن عبدالرحمن، أبو سعيد العنبري البصري، من كبار حفاظ الحديث، وأئمة السنة، ولد بالبصرة سنة ١٣٥هـ، توفي سنة ١٩٨هـ.
انظر: طبقات ابن سعد (٧/ ٢٩٧)، تاريخ بغداد (١٠/ ٢٤٠)، سير أعلام النبلاء (٩/ ١٩٢).

(٣) هو يزيد بن هارون بن وادي، ويقال: زاذان بن ثابت السلمي مولاهم أبو خالد الواسطي، ولد سنة (١١٨هـ)، وكان أحد الاعلام الحفاظ المشاهير الثقات العلماء بالسنة، وكان عابداً عرف بحسن الصلاة وطولها، وكان يعد من الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر مات سنة (٢٠٦هـ).
انظر: التاريخ الكبير (٨/ ٣٦٨)، طبقات ابن سعد (٧/ ٣١٤)، تاريخ بغداد (١٤/ ٣٣٧)، تذكرة الحفاظ (١/ ٣١٧)، تهذيب التهذيب (١١/ ٣٢١).

كما ذكر ذلك الإمام الصابوني، والحافظ عبد الغني المقدسي[(١)]، وابن قدامة المقدسي - رحمهم الله - وغيرهم[(٢)]، بل إن السلف قد حكموا بكفر من شبَّه صفات الله بصفات خلقه، وقالوا بردته ووجوب قتله[(٣)].

ولذلك يقال: إن نفي مسمى التشبيه عن الله حَقٌّ، وهو لازم وواجب[(٤)].

وإنما وجب نفي مسمى (التشبيه) على ما فيه من إجمال، لأن الإجمال

---

(١) هو تقي الدين عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور لمقدسي، أبو محمد الجماعيلي ثم الدمشقي الصالحي الحنبلي، الحافظ الإمام محدث الإسلام، ولد سنة (٥٤١هـ)، كان غزير الحفظ، من أهل الإتقان والتجويد، قيِّماً بجميع فنون الحديث، وكان كثير العبادة ورعاً متمسكاً بالسنة على قانون السلف، آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وكتب ما لا يوصف كثرة، ومن ذلك: الكمال في أسماء الرجال، والمصباح ونهاية المراد في السنن، قال ابن رجب: «امتُحِنَ الشيخ وَدُعِيَ إلى أن يقول: لفظي بالقرآن مخلوق، فأبى، فمنع من التحديث وأفتى أصحاب التأويل بإراقة دمه، فسافر إلى مصر، وأقام بها إلى أن مات»، وكانت وفاته ﷺ سنة (٦٠٠هـ).
انظر: العبر في خبر من غبر (٤/ ٣١٣)، تاريخ الإسلام (٤٢/ ٤٤٢)، تذكرة الحفاظ (٤/ ١٣٧٢)، شذرات الذهب (٤/ ٣٤٥)، الوافي بالوفيات (٣/ ٢١٩).

(٢) انظر: عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني (١٦٠-١٦٣)، الاقتصاد في الاعتقاد للحافظ عبد الغني المقدسي (٧٨)، لمعة الاعتقاد لابن قدامة (١٤)، ذم التأويل له (١١، ١٥، ١٦).

(٣) انظر في ذلك: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢١٨-٢١٩)، (٢/ ٩٠٩)، أصول السنة لابن أبي زمنين (٧٤)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي -في سياق ما روي في تكفير المشبهة (٣/ ٥٢٨-٥٣٣)، شرح السنة للبغوي (١٧٠)، المختار في أصول السنة لابن البنا الحنبلي (٩١)، الحجة في بيان المحجة (٢/ ١٩٦)، تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٥٠-٥٩)، لمعة الاعتقاد له (٧)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٩)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ١٥٣)، بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ١٧٢-١٧٣)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٢٣٧)، شرح القواعد المثلى (الكتاب والشرح لابن عثيمين) (٢١٣-٢١٤).

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٦).

الذي لحق بهذا الاسم لم يكن من جهة لفظ (التشبيه) ومسماه، وإنما كان من جهة ما ألحقه به النفاة من معانٍ غير داخلة فيه بأصل الوضع، وقد بين شيخ الإسلام ذلك في موضع آخر حيث قال: «لفظ التشبيه في كلام هؤلاء النفاة المعطلة لفظٌ مُجمل»[(١)]، فبيَّن أن الإجمال الذي في لفظ (التشبيه) إنما هو في عرف خاصٍّ خاطئ، فلا يمنع ذلك من نفيه باعتبار معناه الصحيح الذي قصده السلف من نفيهم للتشبيه، ولذا قال شيخ الإسلام بعد كلامه السابق بأسطر في ذكر مذهب أهل السنة: «يُنَزِّهونه عن النقص والتعطيل، وعن التشبيه والتمثيل، إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل».

رابعاً: وإذا كان نفي مسمى التشبيه لازماً، فإن الألزم من ذلك هو بيان معنى التشبيه الذي ذمه السلف.

وذلك أن التشبيه - وإن كان نفيه صحيحاً - إلا أنه كما تقدم قد دخل عليه من جهة الاصطلاح معانٍ باطلة جعلته من الألفاظ المجملة التي يلزم فيها التفصيل؛ «إذ لفظ التشبيه فيه إجمال واشتراك وإيهام، بخلاف لفظ التمثيل الذي دل عليه القرآن، ونفى موجبه عن الله عز وجل»[(٢)].

❊ ❊ ❊

التفصيل في معنى التشبيه:

لفظ (التشبيه) يطلق في الاصطلاح على عدة معانٍ:

المعنى الأول: التماثل من كل وجه.

فهذا المعنى منفيٌّ عن الله باتفاق، ولم يقل به أحد، حتى الممثلة.

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٠).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٩)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٣)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٦).

المعنى الثاني: التماثل من وجه دون وجه، وهذا منفي عن الله أيضاً.

وخالف في ذلك الممثلة، ممن وصفهم الأئمة - كالإمام أحمد وغيره - بأنهم يقولون: لله يدٌ كيدي، وسمع كسمعي، وقدم كقدمي.

وهذان الإطلاقان يتضمنان التماثل في الحقيقة والكيفية، بأن يوصف الباري بشيء من خصائص المخلوق، وهما اللذان دلَّ الدليل على نفيهما، فمن قال بأحدهما فقد شبَّه الله بخلقه.

المعنى الثالث: التشابه من وجه دون وجه، وهو الاشتراك في أصل المعنى، أي في المعنى الكلي الذهني المطلق، وهو ما عُرفَ بمسألة: (القدر المشترك في الصفات).

وهذا النوع من التشبيه غير منفي عن الله بإطلاق، بل هو ثابت، وهو لا يستلزم التمثيل المنفي عن الله.

والسلف في نفيهم للتشبيه إنما أرادوا نفي التمثيل الذي نفته النصوص، سواء كان تمثيلاً من كل وجه، أو من وجه دون وجه، ولم يريدوا المعنى الثالث - والذي هو التشابه من وجه دون وجه - إذ نفي هذا النوع مستلزم لنفي الصفات، وهذا ما لم يقصده السلف بحال[1].

فلا يصح نفي التشبيه مطلقاً ولو من بعض الوجوه، كما لا يصح إثباته مطلقاً.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «إن نفي التشبيه من كل وجه هو التعطيل والجحود لرب العالمين، كما عليه المسلمون متفقون، كما أن إثباته مطلقاً هو جعل الأنداد لربِّ العالمين... [فـ]لفظ التشبيه فيه عموم وخصوص... ومن هنا ضلَّ فيه أكثر الناس، إذ ليس له حدٌّ محدود.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ١٥٣)، شرح العقيدة الطحاوية (٩٩).

ومنه ما هو منتفٍ[١]، بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء المقرين بالله، معلوم بضرورة العقل.

ومنه ما هو ثابت بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء المقرين[٢] بالصانع.

فلما كان لفظ (التشبيه) يقال على ما يجب انتفاؤه، وعلى ما يجب إثباته، لم يرد الكتاب والسنة به مطلقاً، لا في النفي ولا الإثبات، ولكن جاءت النصوص في النفي بلفظ: المثل والكفو والندِّ والسَّميِّ. . .

بخلاف لفظ التشبيه، فإنه يقال على ما يشبه غيره ولو من بعض الوجوه البعيدة، [وهذا] مما يجب القول به شرعاً وعقلاً بالاتفاق.

ولهذا لما عرف الأئمة ذلك، وعرفوا حقيقة قول الجهمية، وأن نفيهم لذلك من كل وجه مستلزم لتعطيل الصانع ووجوده: كانوا يبينون ما في كلامهم من النفاق والتعطيل، ويمتنعون عن إطلاق لفظهم العليل، لما فهموه من مقصودهم، وإن لم يفهمه أهل التجهيل والتضليل»[٣].

ولأهمية بيان هذا النوع الثالث مما يدخل تحت مسمى التشبيه في الاصطلاح، ولما دخل فيه من اللبس مع مسمى التمثيل المنفي عن الله، كان من الأهمية بمكان الكلام على مسألة (القدر المشترك) باستقلال، إذ ببيانها يتبين ما نحن بصدده من الفرق بين التمثيل والتشبيه المنفي، والاشتراك المُثبَت.

---

(١) في الأصل: (وما هو منتفٍ) ولعل الأقرب ما هو مثبت كما استظهره د.المحمود.

(٢) قال المحمود: في المخطوط (للتقرير)، ولعل الصواب ما أثبتُّه.

(٣) بيان تلبيس الجهمية - ط (المجمع) (٦/ ٤٨٤-٤١٩)، وانظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة - د.عبد الرحمن المحمود (٣/ ٩٦٢-٩٦٤).

• المسألة الرابعة: القدر المشترك، معناه، وبيان ثبوته، وغلط المتكلمين فيه.

إن مسألة القدر المشترك من أدق المسائل وأهمها في باب الصفات، فإنها مَحَكٌّ دقيق في فهم ما يُثبت وما يُنفى مما يتعلق بصفات الله تعالى، وبيبانها تزول عامة الشبهات في هذا الباب، ولقد كان الغلط في هذه المسألة سبباً جوهرياً في اضطراب وضلال عامة الفرق في صفات الله، من ممثلةٍ ومعطِّلة.

ولذا قال شيخ الإسلام ﷺ بعد بيانه لهذه المسألة: «وهذا الموضع من فهمه جيداً، وتدبَّره، زالت عنه عامة الشبهات، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام»[(١)]، «فإنه مقام زلت فيه أقدام، وضَلَّت فيه أحلام، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم»[(٢)].

وقال عنها كذلك: «ومن فهم هذه الحقائق الشريفة، والقواعد الجليلة النافعة: حصل له من العلم والمعرفة والتحقيق والتوحيد والإيمان، وانجاب عنه من الشُّبه والضلال والحيرة ما يصير به في هذا الباب من أفضل الذين أنعم الله عليهم، غير المغضوب عليهم، ولا الضالين، ومن سادة أهل العلم والإيمان»[(٣)].

والكلام على هذه المسألة سيكون من وجوه:

أولاً: معنى القدر المشترك.

القدر المشترك يراد به: ما تشترك فيه الموجودات من: معانٍ، ذهنية،

---

(١) التدمرية (١٢٨).

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم-ت: الفقي (٤٦٤).

(٣) شرح حديث النزول (١١٢)، وضمن مجموع الفتاوى (٥/ ٣٥١)، وانظر: المرجع السابق (٥/ ٣٣٠-٣٣١)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٨)، بدائع الفوائد (١/ ١٧٣) (٢/ ٣١٤).

كُليَّة، مطلقة[1].

(١) لقد تكلم شيخ الإسلام عن مسألة القدر المشترك في غالب كتبه، وقد يكررها في الكتاب الواحد عدة مرات، وذلك لتعلقها بباب الصفات بمجمله، إلا أنه قد نوَّع الألفاظ التي عبَّر بها عن هذه المسألة -وهو بلا شك من تعدُّد التنوُّع مع الاتفاق في المعنى والمراد- ولهذا فقد بدا للباحث أن يجمع -في بداية هذه المسألة- ما وقف عليه من تلك العبارات، ليكون ذلك أدق في فهم المراد بالقدر المشترك.
فأما التعبير بعبارة (القدر المشترك) فهو الغالب في كلام الشيخ، وحصره متعسر، وانظر على سبيل المثال: التدمرية (١٢٥-١٢٨)، مجموع الفتاوى (٢/ ٦٢).
ومما عبر به من الألفاظ الأخرى عن هذه المسألة قوله: «بل الذهن يأخذ معنى مشتركاً كلياً هو الاسم المطلق» كما في التدمرية (٢١) وكذا في: نفس المرجع (١٢٦)، وشرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى (٥/ ٣٣١، ٣٥٠)، ومجموع الفتاوى (٩/ ١٤٥، ١٤٧)، ومنهاج السنة النبوية (٢/ ١١٨)، واقتضاء الصراط المستقيم - ت: الفقي (٤٦٤)، والرد على الشاذلي في حزبيه ت: العمران (٢١٦). وهذا الإطلاق هو الذي اعتمدته في بيان معنى القدر المشترك.
وقريب منه قوله: «القدر المشترك الكلي المطلق» درء التعارض (٥/ ٨٥)، وقوله: «المعنى العام الكلي الشامل» مجموع الفتاوى (٥/ ٣٤٢)، وقوله: «يقوم في نفس العالم معنى عام كلي. . .يقال به المعنى المشترك، وهو الذي اشتبها فيه» بيان تلبيس الجهمية- ط: المجمع (٦/ ٤٨٢)، وكذا قول ابن أبي العز: «المعنى المشترك الكلي لا يوجد مشتركاً إلا في الأذهان» كما في شرح الطحاوية (٥٢٦).
وقد يعبر عنه شيخ الإسلام بقوله: «القدر المطلق الذي يتفق فيه الخالق والمخلوق. . . لا يكون إلا في الأذهان»درء التعارض (٥/ ٨٤).
أو بقوله: «القدر المشترك. .هو معنى كليّ لا يختص به أحدهما، ولا يوجد كُلّيّاً عامّاً مشتركاً إلا في علم العالِم»الجواب الصحيح (٣/ ٤٤٣).
وقد يستعمل الشيخ بدل«المشترك» لفظ: «الجامع» (مجموع الفتاوى٢/ ٦٣)، أو: «المُتَّفِق» (الصفدية٢/ ٩).
كما قد يستعمل بدل «المطلق» لفظ: «الاسم العام»، كما في: التدمرية (٢٠)، و: الصفدية (٢/ ٦) ومنهاج السنة النبوية (٢/ ١١٩).
أو: «معنى عام»، كما في التدمرية (١٢٨)، ومنهاج السنة النبوية (٨/ ٣١)، والرد =

ولا بد من تفصيل المراد بهذه الألفاظ (مشترك، معنى، ذهني، كُلِّي، مطلق) وبيان محترزاتها:

- فأما (المشترك) فإنه اللفظ الموضوع لمعانٍ متعدِّدة[١]، والمراد بالاشتراك هنا ما يسميه النحاة: (اسم جنس)، ويسمي معانيه المنطقيون: (كليَّات)، كما يسميه المناطقة أيضاً: (المتواطئ المُشكِّك)، وهو اللفظ المفرد الدَّال على أعيان متعددة، بمعنى عامٍّ

= على الشاذلي في حزبيه ت: العمران (٢١٦) وكقوله في الصفدية (٢/ ٩): «المعنى العام الكلي لا يكون كلياً إلا في الذهن، لا في الخارج»، وقوله في نفس الموضع: «القدرُ، العامُّ، الكليُّ، المُتَّفِق»، أو يعبِّر بقوله: إن «أصل المعنى مشترك» كما في: مجموع الفتاوى (٩/ ١٤٥) منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٨)، شرح العقيدة الطحاوية (١٠٤).
وقد يجمع بينهما «مطلقة وعامة» كما في: شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى (٥/ ٣٢٨)، والرد على الشاذلي في حزبيه ت: العمران (٢١٦).
وقد يقول عنها: «فيبقى في أذهاننا قضايا عامَّة كُلِّيَّة» كما في مجموع الفتاوى (٥/ ٣٤٧).
وكما تقدم فإنه قد يطلق عليه أيضاً أنه: مشابهة بوجه من الوجوه، أو مشابهة من بعض الوجوه، كما في: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣١٦، ٤٧٧) (٢/ ٤٩٢)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٠٨) أو: مشابهة في أصل المعنى، كما في: شرح العقيدة الطحاوية (١٠٤) وبنحوه القول بأن «أصل المعنى مشترك» منهاج السنة (٢/ ١١٨)، وكما تقدم فإن المراد من جميع هذه الإطلاقات واحد، وليس في اختلاف ألفاظ الشيخ في هذا المقام اضطرابٌ ما، فإن المقصود من هذه المسألة (القدر المشترك) بيان معنى هذا القدر، لا بيان لفظه، ولا بيان كيفيته، وإذا كان المقصود بيان وفهم معناه فإن تعدد الألفاظ بغرض تقريب هذا المعنى الدقيق لا يُعَدُّ اضطراباً في القول، بل هو أمر مطلوب ومحمود للوصول إلى الغاية والمقصود.
والكلمات السالفة التي عبر بها الشيخ عن هذا القدر المشترك تجتمع فيما يلي: أنه القَدْرُ أو (الاسم) أو (المعنى) أو (أصل المعنى) أو (القضايا)-الذهني (في الأذهان) (في نفس العالم) (لا في الخارج)-المُشْتَرَك (الجامِع) (الكليُّ) (العامُّ) (قضايا عامَّة) (المُطلَق) (الشَّامِل) (المُتَّفِق) (يتفق فيه الخالق والمخلوق) (اشتبها فيه بوجه من الوجوه).

(١) انظر: التعريفات للجرجاني (٢٧٤).

مشترك بين تلك الأفراد لا على السواء، بل على التَّفاوت والتفاضل[(١)]، «لكن هذا التفاضل في الأسماء المشكِّكة لا يمنع أن

(١) يقسم المنطقيون المشترك إلى قسمين (لفظيٍّ ومعنويٍّ):

١- المشترك اللفظي. وهو: اللفظ المفرد الدالُّ على أعيان متعددة، بمعانٍ تختلف اختلافاً لا تشابه فيه، فلا يكون بين تلك الأعيان اتفاقٌ وتشابه في المعنى ألبتَّة.
وذلك كلفظ (العين) التي تقال على: الباصرة، وعلى ينبوع الماء، وعلى قرص الشمس.

٢- المشترك المعنوي. وهو: اللفظ المفرد الدالُّ على أعيان متعددة، بمعنى عامٍّ مشترك بين تلك الأفراد (سواء كان ذلك المعنى في تلك الأفراد على السَّوية، أو على التفاوت).
وينقسم المشترك المعنوي إلى قسمين (متواطئ ومُشكِّك):

أ- المتواطئ: وهو: اللفظ المفرد الدَّال على أعيان متعددة، بمعنى عامٍّ مشترك بين تلك الأفراد على السَّواء.
كالإنسان، فهو يتضمن معنى (الإنسانيَّة)، وهذا المعنى يصدق على جميع أفراد الإنسان على السَّويَّة.

ب- المشكِّك: وهو: اللفظ المفرد الدَّال على أعيان متعددة، بمعنى عامٍّ مشترك بين تلك الأفراد لا على السواء، بل على التَّفاوت.
فيكون وجوده في بعض تلك الأفراد أولى، أو أقدم، أو أشد من البعض الآخر.
كالموجود، فإنه يتضَمَّن معنى (الوجود)، وهذا المعنى هو في واجب الوجود أولى وأقدم وأشد مما هو في ممكن الوجود.
انظر: معيار العلم في المنطق للغزالي (٥٢، ٥٣)، الإيضاح لقوانين الاصطلاح ليوسف ابن الجوزي (١٤، ١٥)، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي-ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب للأعسم (٣١٧)، التعريفات للجرجاني (٢٧٤، ٢٧٦)، الكليات للكفوي (١١٨، ٨٤٦)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/ ٨٧).
وقد أشار شيخ الإسلام إلى أن هناك من جعل المشكِّك نوعاً من المتواطئ - لا قسيماً له كما سلف - ثم قال: «وبالجملة فالنزاع في هذا لفظي، فالمتواطئة العامة تتناول المشككة، وأما المتواطئة التي تتساوى معانيها فهي قسيم المشككة، وإذا جعلت المتواطئة نوعين: متواطئاً عامّاً، وخاصّاً - كما جعل الإمكان نوعين: عامّاً وخاصّاً - زال اللبس» (منهاج السنة٢/ ٥٨٦)، وانظر: مجموع الفتاوى (٥/ ٣٢٨، ٣٣٢)، التدمرية (١٣٠)، فكأن مقصوده بالمتواطئ العام ما سمي في التقسيم السابق بـ (المشترك المعنوي).

يكون أصل المعنى مشتركاً كلياً، فلا بد في الأسماء المشكّكة من معنى كليٍّ مشترك، وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن»[١].

- وقريب من هذا قولنا: (كلي) فإن (المشترك) أحد أنواع (الكلي)، واللفظ الكلي هو: «ما لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه»[٢].

- وقولنا: (معنى) بيِّن، ويخرج به أمران:

١- أن يكون الاشتراك باللفظ فحسب، فيكون من باب المشترك اللفظي (كما يقول بذلك بعض المعطلة).

مثل قولهم: إن تسمية الله (سميعاً) وتسمية المخلوق (سميعاً) هو مشترك لفظي، بل منهم من زعم أن لفظ (الوجود) مقول بذلك الاشتراك اللفظي، من جنس تسمية المبتاع (مشترياً) وتسمية الكوكب المعروف (المشتري)، فلا يكون هناك أدنى علاقة في المعنى بين هذين

---

(١) مجموع الفتاوى (٩/ ١٤٥). وانظر: مجموع الفتاوى (٥/ ١٠٥، ٣٢٨) (٩/ ١٤٧)، الصفدية (٢/ ٦)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٢٥)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٧٨)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٨٦).
وإنما أطلق على هذه المسألة: (القدر المشترك) - مع أنها من قبيل المتواطئ المشكّك كما تقدم - لأن الكلام بعد هذا الإطلاق يوضح المراد به، وهو القول بأن الاشتراك كان في (معانٍ) ذهنية، فليس الاشتراك هنا في مجرد اللفظ الذي لا يكون معه أدنى علاقة في المعنى بين المشتركين.
على أن شيخ الإسلام قد بيَّن في بعض مناظراته صحة التعبير بالاشتراك عن الأشياء المتواطئة باعتبار القدر المميز بينها، انظر: مناظرة في الحمد والشكر ضمن مجموع الفتاوى (١١/ ١٤١-١٤٢)، وعلى العموم فإذا فهم المعنى تُجُوِّز في التعبير عنه بالمصطلحات المقاربة.

(٢) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٤٣)، وانظر: معيار العلم في المنطق للغزالي (٤٥)، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي- ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب للأعسم (٣١٨)، التعريفات للجرجاني (٢٣٩)، الكليات للكفوي (٧٤٥).

الأمرين[١].

٢ - أن يكون الاشتراك في الحقيقة (الكيفية)، كما يقول به بعض الممثلة.

وقولنا (الذهني): أي إن هذا المعنى المشترك غير موجود في الخارج، وإنما هو معنى يُفهم في الذهن، والذِّهن يفهمه مطلقاً، أي غير مختص بواحد من الأشياء المُعَيَّنة، بل يفهم منه الذهن قدراً يوجد في الأشياء المتباينة (وهذا معنى القول بأنه: مطلق[٢]، وإنما الذي يكون في الخارج هو القدر المختص المعيَّن، المقيَّد[٣].

وعليه فإن ذلك القدر المشترك الكلي لا يكون ثابتاً بعينه في الأمور المتعيِّنة في الوجود الخارجي[٤]، فالاشتراك إنما يكون في الوجود الذهني، وأما الوجود الخارجي فلا اشتراك فيه، بل«كل موجود فله ما يخصه من حقيقته مما لا يَشرَكه فيه غيره، بل ليس بين موجودين في الخارج شيءٌ بعينه اشتركا فيه، ولكن تشابها، ففي هذا نظير ما في هذا، كما أن هذا نظير هذا، وكلٌّ منهما مُتَمَيِّزٌ بذاته وصفاته عمَّا سواه، فكيف الخالق سبحانه وتعالى»[٥].

---

(١) انظر قولهم بالاشتراك اللفظي في الصفات مع الرد عليه في: مجموع الفتاوى (٥/ ٢١٠)، شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٣١-٣٣٢)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٢٤-٣٢٥)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٧٨)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥١٨).

(٢) قال يوسف ابن الجوزي: «المطلق: ما دل على شيء غير معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه» الإيضاح لقوانين الاصطلاح (١٩)، وانظر: التعريفات للجرجاني (٢٨٠).

(٣) انظر: التدمرية (١٢٨)، مجموع الفتاوى (٩/ ١٤٧)، اقتضاء الصراط المستقيم-ت: الفقي (٤٦٤)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٧٩)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٩-١٢٠، ٥٢٦)، الرد على الشاذلي في حزبيه (٢١٦).

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٩).

(٥) اقتضاء الصراط المستقيم - ت: الفقي (٤٦٤)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٨٤).

قال شيخ الإسلام ﷺ: «المعاني لا تكون مطلقة وعامة إلا في الأذهان، لا في الأعيان، فلا يكون موجودٌ وجوداً مطلقاً أو عامّاً إلا في الذهن، ولا يكون مطلقٌ أو عامٌّ إلا في الذهن، ولا يكون إنسان أو حيوان مطلق وعام إلا في الذهن، وإلا فلا تكون الموجودات في أنفسها إلا مُعَيَّنَةً مخصوصةً متميزةً عن غيرها»(١).

فالذهن يفهم من (السميع) قدراً مطلقاً، وهو (مطلق السمع)، ولا يوجد في الخارج شيءٌ يسمى: (سمعاً) بهذا الإطلاق، بل لا يوجد إلا مضافاً معيناً (سمع الله) أو (سمع المخلوق)، فهذا اللفظ المشترك المطلق«يتناول الاثنين، لكن هذا المشترك لا وجود له في الخارج عقلاً، ولا لفظُه موجود في الكلام سمعاً، بل موجود مطلق يتناولهما جميعاً، لا يختصُّ بخالق ولا مخلوق، ولا يوجد في الخارج، ولا هو موجود في كلام الله ورسوله»(٢).

وبهذا يتبين معنى القدر المشترك بين الأشياء، «وأن معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور: هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يُطلَق على هذا وهذا، لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدها الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته، وصفاته، وأفعاله»(٣).

---

(١) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٣٠)، وانظر: مجموع الفتاوى (٩/ ٦٠).

(٢) الرد على الشاذلي في حزبيه لشيخ الإسلام -ت:العمران (٢٢٠).

(٣) التدمرية (١٢٨)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية-ط:القاسم (١/ ٣١٥)، وط (المجمع) (٦/ ٤٨٩)، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (١٣١-١٣٣).

ثانياً: بيان ثبوت القدر المشترك، وما يقع فيه الاشتراك والامتياز من الصفات.

وفي ذلك يُشار إلى ما يلي:

١ - بيان ثبوت القدر المشترك بين الموجودات على الحقيقة، وأن نفيه يستلزم التعطيل المحض.

إن من الحقائق التي يدركها الإنسان بعقله عند أدنى تأمل: أن كل موجودين فلا بد أن يكون بينهما قدر مشترك في بعض المعاني (اشتراك في المعنى، الذهني، المطلق).

أي إنهما يجتمعان في شيء، ويفترقان في شيء، فيكون بينهما اشتباه من وجه، وافتراق من وجه، حتى لو كان هذا الاشتراك في أصل معنى الوجود، ويكون هذا القدر المشترك حقيقة في كل منهما.

وإثبات هذا القدر المشترك لازم عقلاً وشرعاً، بل يقال جزماً: إنه ضرورة عقلية وفطرية يجد الإنسان نفسه ملجأة إلى الإقرار بها، وإن أنكرها من أنكرها بلسانه، فالطفل الصغير يدرك بفطرته أنه موجود، ويدرك أن أباه موجود، وأن ثوبه وبيته..إلخ: أن كل واحد منها موجود، فيُقِرُّ بفطرته أن الوجود متحقق في هذه الأشياء، وليس المراد إقراره بمجرد لفظ الوجود، بل إن هذا قد يغيب عنه، وإنما المراد إقراره بالمعنى المشترك للوجود في هذه الأشياء، وهو أن هذه الأشياء (نفسه، أباه، الكون من حوله) حاصلة متحقِّقة غير معدومة، مع إدراكه أن وجود نفسه وجسمه مفارق لوجود أبيه ولجسمه، ووجود أبيه مفارق لوجود أمِّه، وهكذا، فصار بفطرته العقلية مدركاً للقدر العامِّ المشترك، وللقدر الخاص المُمَيِّز، وإن لم يفصح لسانه ومنطقه بالتعبير عنه، وليس هذا مختصّاً بالوجود، بل حتى في غيره من المعاني، كالطول واللون وغير ذلك فيما يراه من الموجودات حوله.

وإذا ما تقرر أن الإنسان مفطور على هذا الإقرار، مع ما علم من أنه

مفطور على الإقرار بوجود الله، كان من المعلوم بالضرورة أن الإقرار بالقدر المشترك العام بين الخالق والمخوق - ولو في أصل معنى الوجود - هو مما فطر عليه أيضاً.

وبهذا يُعْلَمُ أن إثبات القدر المشترك لازم من لوازم الوجود، فإنه إذا قدِّر أن شيئين لا يتفقان في معنىً أصلاً، ولا يشتركان فيه، لم يكونا موجودَين، فمن نفى هذا القدر المشترك نفياً عامّاً لزمه التعطيل التام - بنفي وجود الرب أصلاً - فلا يصح أن ينفى هذا المعنى عن الله تعالى[(١)].

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ما من شيئين إلا وهما متفقان في أمر من الأمور - ولو أنه في كونهما موجودين - ، وذلك الذي اتفقا فيه لا يمكن نفيه إلا بنفي كلٍّ منهما، فإذا قيل: (هذا لا يوافق هذا بوجه من الوجوه، ولا يواطئه بوجه من الوجوه): كان هذا ممتنعاً، وكذلك إذا أريد بقول القائل: (لا يشبهه بوجه من الوجوه) هذا المعنى، بخلاف ما إذا أراد بذلك: المماثلة والمساواة والمكافأة.. فإنه سبحانه لا يماثله شيء بوجه من الوجوه، ولا شريك له بوجه من الوجوه»[(٢)]، «ولهذا كان أئمة أهل السنة ومحققو أهل الكلام يمنعون من أن يُقال: لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه، فإن مقتضى هذا كونه معدوماً»[(٣)].

وقد بين الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رحمه الله أن من الصفات ما قد

---

(١) انظر: التدمرية (٢١، ١٠٧، ١٢٣-١٢٧)، بيان تلبيس الجهمية-ط: ابن قاسم (١/ ٣١٥)، وط: المجمع (٦/ ٤٨٠)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٦).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٣).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٧)، وانظر: المرجع السابق (١/ ٤٧٦-٤٧٨) (١/ ١٠٩، ٣١٥-٣١٦)، التدمرية ضمن مجموع الفتاوى (٣/ ٧٤)، وسيأتي قريباً نقل كلام الإمام أحمد حين نفى أن يطلق على الله تعالى: (إنه لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه)، لَمَّا عرف مراد الجهمية من هذا الإطلاق.

يتَّصف به الله ويتصف به المخلوق، وأن ذلك لا يستلزم التمثيل والتكييف، فقال: «إنما نصفه بالأسماء، لا بالتكييف ولا بالتشبيه، كما يقال: إنه ملكٌ كريمٌ عليمٌ حكيمٌ حليمٌ رحيمٌ لطيفٌ مؤمنٌ عزيزٌ جبارٌ متكبر، وقد يجوز أن يُدعى البشر ببعض هذه الأسماء، وإن كانت مخالفةً لصفاتهم، فالأسماء فيها متفقة، والتشبيه والكيفية مفترقة، كما يقال: (ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء)[١] يعني: في الشبه والطعم والذوق والمنظر واللون، فإذا كان كذلك فالله أبعد من الشبه وأبعد»[٢].

فبيَّن رحمه الله أن ثمَّة اتفاقاً بين ما يُضاف إلى الخالق وما يضاف إلى المخلوق من الصفات، وأن هذا الاتفاق ليس واقعاً في الكيفية والحقيقة، وإنما هو واقع في الأسماء، ويراد به اللفظ وأصل المعنى، كما يدل على ذلك قوله: «نصفه بالأسماء ... والكيفية مفترقة».

٢ - بيان ما يقع به الاشتراك، وما يقع به الامتياز في الصفات.

إذا تقرر ثبوت القدر المشترك بين الموجودات، فإنه يعلم - بالبديهة - أن بين تلك الموجودات قدراً مُمَيِّزاً - في مقابل ذلك القدر المشترك - يمتاز به كل موجود عما سواه، ويعلم أيضاً أن ما به الاشتراك ليس هو ما به الامتياز، ولا مستلزماً له، وإلا لكان الشيئان شيئاً واحداً[٣].

---

(١) قال بذلك ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [البَقَرَة: ٢٥]، انظر: تفسير الطبري (١/ ٣٩٢)، تفسير ابن كثير (١/ ٢٠٥)، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله معلقاً على هذا الأثر: «يعنى أن موعود الله في الجنة من الذهب والحرير والخمر واللبن تخالف حقائقه حقائق هذه الأمور الموجودة في الدنيا، فالله تعالى أبعد عن مشابهة مخلوقاته بما لا يدركه العباد، ليست حقيقته كحقيقة شيء منها» مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣/ ٣٧٩-٣٨٠).

(٢) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٣٠٣).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣١٥).

إذا تقرر هذا على سبيل الإجمال، فإن من الأهميَّة بمكان بيان ما يقع به الاشتراك وما يقع به الامتياز فيما بين صفات الله وصفات المخلوق، ولبيان ذلك فلا بد من توضيح أقسام ما يتعلق بالصفات، وذلك أن الاشتراك أو الامتياز في الصفات يُتَناوَل من ثلاث جهات: جهة اللفظ، وجهة المعنى، وجهة الحقيقة والكيفية.

والمشاركة في المعنى إما أن تكون في أصل المعنى، أو في تمام المعنى.

والمماثلة في الكيفية قد تكون من كل وجه، أو من وجه دون وجه.

فهذه ثلاثة أقسام على الإجمال، وخمسة على التفصيل:

١- المشاركة في اللفظ(١).

٢- المشاركة في المعنى: وهي على ضربين:

أ- مشاركة في أصل المعنى، وهي المشاركة في القدر المشترك، أي في المعنى الكُلِّي الذهني المطلق، أو يقال: في المعنى العام المتواطئ المُشكِّك، وقد يطلق عليها: إنها مشابهة من وجه دون وجه، ولكن بدون تماثل في شيء من الحقيقة(٢).

ب- مشاركة في تمام المعنى(٣).

---

(١) أشار شيخ الإسلام إلى هذا القسم في: التدمرية (١١٦-١١٧) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٩٦).

(٢) هذا القسم ذكره الشيخ في مواطن كثيرة، وبين ثبوته، كما في المراجع المثبتة في هذا المبحث (مبحث القدر المشترك)، وانظر: التدمرية (١١٦-١١٧)، مجموع الفتاوى (٩/ ٢٩٦)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٦) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٣).

(٣) هذا القسم قريب من الأقسام التي بعده (المشاركة في الكيفية)، ويمكن إدراجه فيها، أو اعتباره قسماً مستقلاً، وقد بدا لي إفراده؛ لأنه يوجد من المعاني التي لا تعتبر من الكيفية ما يكون مختصاً بالله. =

٣ - المشاركة في الكيفية، وهي المماثلة، وهي على ضربين أيضاً:

أ- المماثلة من وجه دون وجه، أي في الكيفية والحقيقة(١).

ب- المماثلة من كل وجه في الكيفية والحقيقة(٢).

فأما المشاركة في اللفظ، والمشاركة في أصل المعنى: فإنهما ثابتان.

وأما المشاركة في تمام المعنى، والمشاركة في الكيفيَّة (التماثل من وجه

= وقد ظهر لي هذا القسم من بعض الأقوال لشيخ الإسلام، كقوله: «تفاضل المعنى المشترك الكليّ لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركاً بين اثنين» منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٨)، ففرّق الشيخ بين (المعنى المشترك الكلي) حيث أثبت له التفاضل، مما يدل على كونه غير مشترك بين الخالق والمخلوق، وبين: (أصل المعنى) فهو الذي يثبت فيه الاشتراك.

كما قد يفهم ذلك أيضاً من قوله: «فما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك يتفق فيه الشيئان، ولكن ذلك المشترك المتفق عليه لا يكون في الخارج، بل في الذهن، ولا يجب تماثلهما فيه، بل الغالب تفاضل الأشياء في ذلك القدر المشترك» منهاج السنة (٢/ ٥٢٦).

ومن ذلك قوله: «ولا ريب أن المعاني الكلية قد تكون متفاضلة في مواردها بل أكثرها كذلك» منهاج السنة (٢/ ٥٨٦)، وانظر: الرد على الشاذلي في حزبيه ت: العمران (٢١٧).

بل يدل على هذا ما قرره في مواضع كثيرة من أن الصفات يقال فيها ما سماه المناطقة بـ: (الألفاظ المشككة)، في مقابل: (الألفاظ المتواطئة التواطؤ الخاص) (انظر: منهاج السنة٢/ ٥٨٦) فالألفاظ المشكّكة اشتركت في أصل المعنى، وتفاضلت في تمامه (كبياض الثلج والعاج)، بخلاف الألفاظ المتواطئة التي اشتركت في المعنى من جميع جوانبه (كالإنسانية في زيد وعمرو).

(١) أشار شيخ الإسلام إلى هذا القسم في: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٦)، وجواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (١٣٤).

(٢) أشار شيخ الإسلام إلى هذا القسم في: التدمرية (١١٦-١١٧)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٦).

وانظر في هذه الأقسام: مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٧٩)، شرح العقيدة الطحاوية (١٠٧).

دون وجه، أو من كل وجه): فإن ذلك منفيٌّ فيما بين صفات الخالق وصفات المخلوق.

فأما القسم الأول (المشاركة في اللفظ): فلم ينكره إلا غلاة الجهمية، لصراحة وروده في كتاب الله، كتسمية الله نفسه سميعاً وتسميته الإنسان سميعاً[1].

وأما القسم الثاني (أ) (المشاركة في أصل المعنى): فهو ثابت على التحقيق، وهو المراد بالقدر المشترك في الصفات، وإن أنكره بعض المتكلمين من الجهمية وأشباههم، إلا أنه قد أقر به جمع منهم[2]، مع تناقضهم البيِّن في إثباته أو إنكاره عند التطبيق.

وأما (المشاركة في تمام المعنى): فهي منفيَّة عن الله، لدخولها في المشاركة في الكيفية، أو لقربها منها، ولأن العبد ملازم للنقص، فلا يتصف بالصفات بجميع معانيها التامة، والكمال ملازم لله ومختص به، فيكون تمام معنى الصفات مختصّاً به سبحانه.

---

(١) ومن إنكار غلاة الجهمية له: ما سبق ذكره من أن الجهم بن صفوان لم يطلق على الله أي اسم مما يصح إطلاقه على غيره، كإنكار أن يُطلق على الله تعالى أنه (شيء)، لأن المخلوق يطلق عليه أنه شيء، ولكنه - في رواية عنه - لم يمانع من تسمية الله بأنه (فاعل)؛ لأن الإنسان عنده ليس بفاعل، إذ هو إمام الجبرية الغلاة، ومن هذا يؤخذ أن الجهم لم يقبل المشاركة بين الخالق والمخلوق حتى في مجرد إطلاق اللفظ، فضلاً عن أصل المعنى فما عداه.
انظر مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها نفاة الأسماء الحسنى) من هذه الرسالة، وكذلك: التبصير في الدين للإسفراييني (١٠٨)، الأنساب للسمعاني (٢/ ١٣٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٢٠٢، ٣١١)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٧)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٥-٥٢٧).

(٢) سيأتي بيان من أقر به ونقل أقوالهم في الوجه السادس من أوجه قلب دليل التشبيه.

وأما (المماثلة من وجه دون وجه): فهي منفيَّة عن الله، لدخولها في نصوص نفي التمثيل، وقد قال بها جمعٌ من الممثلة ممن ذكر السلف أنهم يقولون: لله يد كيدي، وسمع كسمعي(١).

قال شيخ الإسلام ﷺ: «ومما يجب أن يُعلَم...:أن نفي المِثْلِ عنه والسَّميّ والمساوي يقتضي نفي ذلك في كل شيء، فلا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الأشياء قطُّ، لا في شيء من معاني أسمائه وصفاته، ولا في شيء من أفعاله ومخلوقاته»(٢).

وأما (المماثلة من كل وجه): فهي أشد بطلاناً مما سبقها، إلا أنه لم يقل بها أحد، بل قد حكي الإجماع على ذلك(٣).

وبهذا يقال: إن الاتفاق بين الخالق والمخلوق في الصفات إنما يكون

(١) ومن هنا لزم التنبه إلى الفرق بين أمرين: (التشابه من وجه دون وجه)، و(التماثل من وجه دون وجه)، فالأول ثابت إذا فسر بالمعنى الصحيح، وهو المشاركة في القدر الذهني المطلق، والثاني منفيٌّ مطلقاً، قال شيخ الإسلام ﷺ: «المخلوقات وإن كان فيها شبه من بعض الوجوه -في مثل معنى الوجود، والحي، والعليم، والقدير- فليسـ[ـت] مماثلة بوجه من الوجوه ولا مكافئة له، بل هو سبحانه له المثل الأعلى في كل ما يُثْبَت له ولغيره، ولما يُنفَى عنه وعن غيره، لا يماثله غيره في إثبات شيء ولا في نفيه» بيان تلبيس الجهمية - ط المجمع (٦/ ٤٨٩).
وقال: «والتشابه ليس هو التماثل بوجه من الوجوه، فإن الشيء قد يشبه ما يكون مخالفاً له، إذ ما من شيئين إلا وقد يشتبهان ولو في أدنى شيء، ولو أن في أحدهما غير الآخر وخلافه وضدَّه، ومثل هذه المشابهة لا توجب تماثلاً بوجه من الوجوه، بل رفع الاشتباه من كل وجه يقتضي عدم أحدهما.. فهو سبحانه ليس له شبه، ولا له مِثلٌ بوجه من الوجوه...وأما الاشتباه في بعض الأمور فلا يستلزم الاشتراك في الوجوب والجواز والامتناع، بل لا بد منه بين كل موجودين» جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (١٣٣-١٣٤).
(٢) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (١١٦-١١٧).
(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٩١)، التدمرية (١١٦-١١٧).

في اللفظ، وفي ذلك القدر المشترك (أصل المعنى الكلي الذهني المشترك للصفات).

والمباينة تكون عند الإضافة والتخصيص.

فالإضافة كأن يقال: علم الله وعلم المخلوق، و: سمع الله وسمع المخلوق، و: يد الله ويد المخلوق.

والتخصيص كأن يقال: العلم المختص بالله، والعلم المختص بالمخلوق.. وهكذا.

قال الشيخ ابن أبي العز: «وهذا الكلام يقال لكل من نفى صفة من صفات الله تعالى لامتناع مسمى ذلك في المخلوق، فإنه لا بد أن يثبت شيئاً لله تعالى على خلاف ما يعهده، حتى في صفة الوجود، فإنَّ وجود العبد كما يليق به، ووجود الباري تعالى كما يليق به، فوجوده تعالى يستحيل عليه العدم، ووجود المخلوق لا يستحيل عليه العدم، وما سمَّى به الرب نفسه وسمَّى به مخلوقاته - مثل: الحي، والعليم، والقدير - أو سمَّى به بعض صفاته - كالغضب، والرِّضا - وسمى به بعض صفات عباده: فنحن نعقل بقلوبنا معاني هذه الأسماء في حقِّ الله تعالى، وأنَّه حقٌّ ثابت موجود، ونعقل أيضاً معاني هذه الأسماء في حقِّ المخلوق، ونعقل أن بين المعنيين قدراً مشتركاً، لكن هذا المعنى لا يوجد في الخارج مشتركاً، إذ المعنى المشترك الكلي لا يوجد مشتركاً إلا في الأذهان، ولا يوجد في الخارج إلا مُعَيَّناً مختصّاً، فيثبت في كل منهما كما يليق به»(١).

٣ - ثبوت لازم القدر المشترك.

وإذا كان القدر المشترك ثابتاً، وكان لهذا القدر المشترك لازم، فإن

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (٥٢٥).

لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنِعاً على الربِّ أيضاً، بل هو لازم للموصوف به؛ فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، وكما قيل في نفس القَدر المشترك يقال في لازمه من جهة أن ثبوت ذلك اللازم لا يقتضي مماثلة الربِّ لخلقه، ولا نقصاً في حقه تعالى، بل لوازم القدر المشترك كلها صفات كمال يوصف الرب بها.

فإذا قيل: إن إثبات القدر المشترك بين الرب والعبد يلزم منه أن يجوز على الربِّ ما يجوز على العبد من ذلك الوجه، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه.

قيل: وحتى لو كان الأمر كذلك، فإن اللازم من هذا القدر المشترك يقال فيه مثل ما قيل في القدر المشترك من أنه مطلقٌ كُلِّيٌّ غير مختص بأحدهما، وإذا كان كذلك فلا دليل على منعه، فلا يكون إثبات هذا اللازم موجباً لأن يوصف الخالق بخصائص المخلوق، ولا العكس، فإن ما يختص بأحدهما يمتنع أن يقع اشتراك فيه، وبالمقابل يقال: إن خصائص المخلوق - التي يجب تنزيه الربِّ عنها - ليست من لوازم القدر المشترك، بل هي من لوازم القدر المختص بالمخلوق، فلا يلزم من إثبات القدر المشترك ولوازمه لله أن تثبت لوازم القدر المختصِّ بالمخلوق له تعالى، ولا يلزم من إثباتها للمخلوق أن تُثبَت للخالق[(١)].

كما يقال أيضاً: إذا تقرر ثبوت القدر المشترك المطلق - كالوجود والعلم - فإن هذا القدر المشترك لا يلزمه شيء من صفات النقص الممتنعة على الله تعالى، فما وجب للقدر المطلق المشترك فلا نقص فيه ولا عيب، وما نُفي عنه فلا كمال فيه، وما جاز له فلا محذور في جوازه، فالنقص

---

(١) انظر: التدمرية (١٢٥-١٢٧)، الصفدية (٢/ ٩)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٩٧)، الرد على الشاذلي في حزبيه-ت: العمران (٢٢٠)، بدائع الفوائد (٢/ ٣١٤).

الذي يتنزه الله عنه ليس من لوازم ذلك القدر المشترك الكلي المطلق أصلاً، ولا من لوازم ما يختص به الله تعالى وتقدَّس، وإنما هو من لوازم ما يختص بالمخلوق(١).

قال شيخ الإسلام ﷺ: «ما كان من لوازم هذا القدر المشترك فإنه لا نقص فيه ولا محذور، وإنما النقائص من لوازم المختص بالمخلوقات، والربُّ تعالى منزَّهٌ عن كل ما يختصُّ بالمخلوقات، فأما ما كان مختصّاً به، أو كان من لوازم هذه الأمور العامَّة الكلّيّة فإنه صفة كمال، فما كان من لوازم الوجود القديم الواجب الخالق، أو كان من لوازم مطلق الوجود، فإنه صفة كمال لا نقص فيه، وإنما النقص فيما كان من لوازم الوجود المخلوق»(٢).

وقال العلامة ابن القيم ﷺ - في كلامه عن الأسماء التي تطلق على الرب وعلى العباد، كالحي والسميع والبصير - : «إن الاسم والصفة من هذا النوع له ثلاثـ[ـة] اعتبارات:

١ - اعتبار من حيث هو، مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى أو العبد.

٢ - اعتباره مضافاً إلى الرب، مختصّاً به.

٣ - اعتباره مضافاً إلى العبد، مُقَيَّداً به»(٣).

ثم بيَّن ﷺ أحكام لوازم هذه الأقسام وأمثلتها، فقال:

«١) فما لزم الاسم لذاته وحقيقته: كان ثابتاً للربِّ والعبد، وللرب منه ما يليق بكماله، وللعبد منه ما يليق به.

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٨٤-٨٥).

(٢) الرد على الشاذلي في حزبيه-ت: العمران (٢٢٠-٢٢١).

(٣) بدائع الفوائد (١/ ١٧٢).

وهذا كاسم (السميع) الذي يلزمه إدراك المسموعات، و (البصير) الذي يلزمه رؤية المبصرات. . .فما لزم هذه الأسماء لذاتها فإثباته للرب تعالى لا محذور فيه بوجه، بل ثبتت له على وجه لا يماثله فيه خلقه ولا يشابههم.

- فمن نفاه عنه لإطلاقه على المخلوق: ألحد في أسمائه وجحد صفات كماله.
- ومن أثبته له على وجه يماثل فيه خلقه: فقد شبَّهه بخلقه، ومن شبه الله بخلقه فقد كفر.
- ومن أثبته له على وجه لا يماثل فيه خلقه، بل كما يليق بجلاله وعظمته: فقد برئ من فَرثِ التشبيه ودم التعطيل، وهذا طريق أهل السنة.

٢) وما لزم الصفة لإضافتها إلى العبد: وجب نفيه عن الله.

كما يلزم حياة العبد من النوم، والسِّنة، والحاجة إلى الغذاء، ونحو ذلك. . . وكذلك ما يلزم عُلُوَّه من احتياجه إلى ما هو عال عليه، وكونه محمولاً به، مفتقراً إليه، مُحاطاً به، كُلُّ هذا يجب نفيه عن القدوس السلام تبارك وتعالى.

٣) وما لزم الصفة من جهة اختصاصه تعالى بها: فإنه لا يثبت للمخلوق بوجه.

كعلمه الذي يلزمه القِدَمُ والوُجوب والإحاطة بكل معلوم، وقدرتِه وإرادتِه وسائر صفاته، فإن ما يختص به منها لا يمكن إثباته للمخلوق»[(١)].

وحول الكلام في لازم القدر المشترك، لا بد من التنبيه إلى الفرق بين أمور ثلاثة، يقع بينها كثير من الخلط والتداخل، سواء عند الممثلة، أو عند

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٧٢-١٧٣)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٦٢-٦٣) (٥/ ٢٠٨)، والرد على الشاذلي في حزبيه ت: العمران (٢١٩-٢٢٠).

المعطلة على وجه أخص:

الأمر الأول: أن يكون ذلك اللازم من المعاني الصحيحة اللازمة للقدر المشترك.

ففي هذه الحال لا بد من التزام هذا المعنى كما سبق، بل إن هذا المعنى - إذا صح - فإنه قدر مشترك آخر، فيقال فيه ما قيل في القدر المشترك من كونه معنى ذهنياً كلياً مطلقاً، ومن كونه لا يستلزم التمثيل أو التشبيه الممتنع.

الأمر الثاني: أن يكون ذلك اللازم المُدَّعى من المعاني الباطلة.

ففي هذه الحال لا يُلتَزَم هذا المعنى، ويكون القدح هنا متوجهاً لدلالة الالتزام، فلا يُسَلَّم أن القدر المشترك لتلك الصفة الثابتة يستلزم ذلك المعنى الباطل أصلاً، فضلاً عن أن يثبت ذلك المعنى لمن تحقَّق فيه ذلك القدر المشترك.

وإنما يكون الموقف من هذا اللازم المُدَّعى كالموقف من سائر المعاني المضافة لله، فيتوقف في لفظه، وينظر في معناه، فإن تضمن أو استلزم نقصاً نفي، وإن لم يتضمن ذلك توقف فيه، إلا أن يثبت من دليل آخر، سوى الدليل الذي ادُّعي أنه من لوازمه.

الأمر الثالث: أن يكون ذلك اللازم المُدَّعى من الخواصِّ المُعَيَّنة المضافة[1].

---

(١) الفرق بين الثاني والثالث: أن الأمر الثاني يكون المعنى المُدَّعى فيه من المعاني العامة المطلقة، لكن لا يسلم أنه من لوازم القدر المشترك للصفة الثابتة، وأما الأمر الثالث فليس الأمر المثبت من باب المعاني، بل من باب الحقائق والكيفيات.
فإثبات الأمر الثاني قد يستلزم النقص، وإثبات الأمر الثالث قد يستلزم التمثيل الباطل، وقد يقع تداخل بين الأمرين.

ففي هذه الحال لا يُسَلَّم كونه من لوازم القدر المشترك، بل هو من لوازم القدر المختص المضاف، فإن كان مما يختص بالخالق لم يلزم أن يُضاف إلى المخلوق، وإن كان من لوازم القدر المختص بالمخلوق لم يلزم أن يُضاف إلى الخالق، بل إن ذلك يكون ممتنعاً.

مثال الأمور الثلاثة: صفة الاستواء.

فهذه الصفة من الصفات الثابتة لله تعالى، وقد ثبتت في سبعة مواضع من كتاب الله، وأجمع أهل السنة على إثباتها على حقيقتها.

وقد فسرها أهل السنة بأنها علوٌّ خاص على العرش(١).

فالاستواء وصف قد اتصف به الله تعالى على الحقيقة، كما أن المخلوق قد يتصف به.

فثمَّة قدر مشترك في الاستواء، وهو المعنى الذهني المطلق المشترك، والذي يتضمن معنى الارتفاع والعلو الخاص، بأن يكون المستوي عالياً على المُستَوى عليه.

فهذا القدر المشترك الذهني يُثبت، ولا يستلزم إثباته تمثيلاً لما سبق، وأما ما قد يقال إنه من لوازم هذا القدر المشترك، فهو على الأمور الثلاثة السابقة:

الأمر الأول: إذا قيل: إن من لازم هذا القدر المشترك للاستواء أن يكون المستوي في جهة من المُستوى عليه.

فيقال: إن هذا المعنى (الجهة) يلتزم إذا حمل على المعنى الصحيح

---

(١) سيأتي بيان هذه الصفة وعبارات السلف في تفسيرها، وهي: علا، وارتفع، وصعد، واستقر.
انظر: نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/ ٤٤٠).

اللائق بالله، وذلك بأن تكون جهة علو دون غيرها من الجهات، وأن تكون هذه الجهة جهة عدمية لا تحيط به سبحانه ولا يفتقر إليها كافتقار المخلوق إلى حيزه ومكانه، كل هذا مع التوقف في لفظ (الجهة) لما فيه من إجمال، ولعدم الورود في الشرع.

الأمر الثاني: وإذا قيل: إن من لازم هذا القدر المشترك للاستواء أن يكون المستوي محتاجاً إلى المُستوى عليه، قيل: إن هذه الدعوى - وهي كون تلك الحاجة من لوازم القدر المشترك - دعوى باطلة، وهي غير لازمة للقدر المشترك، بل وليست لازمة حتى لبعض المخلوقات، فالقدر المشترك للاستواء (والذي هو العلو والارتفاع الخاص) قد يتحقق في بعض المخلوقات دون استلزام ذلك للحاجة، كعلو السماء على الأرض، والهواء على الماء، ونحو ذلك، فكونه غير لازم للخالق من باب أولى.

الأمر الثالث: وإذا قيل: إن من لوازم القدر المشترك للاستواء أن يكون الباري جسماً قابلاً للتجزؤ والانقسام[١]، أو أن يكون مماسّاً للعرش، ونحو ذلك.

قيل: إن هذا ليس من لوازم القدر المشترك، بل هو من لوازم القدر المختص بالمخلوق، أو ببعض المخلوقات، فلا يلزم من ثبوت هذا القدر المختص للمخلوق أن يكون هذا القدر من لوازم المعنى المشترك، فضلاً عن أن يكون من لوازم القدر المختص بالخالق.

وبإدراك هذا المعنى تبطل عامة الشبهات التي يستعملها النفاة في نفي أو تحريف كثير من الصفات التي يدعون أن من لوازمها كذا وكذا من معاني النقص التي يزعمون أنها لازمة لمن قال بإثباتها، ليتوصلوا بهذا الزعم إلى

---

(١) سيأتي تفصيل الكلام في الجسم والتركيب والتجزي في مبحث: قلب الأدلة في دليل التركيب والتجسيم.

نفيها، فكشف لبسهم يكون إما ببيان بطلان أن يكون ذلك لازماً للإثبات، أو ببطلان أن يكون ذلك المعنى نقصاً في حقه تعالى[١].

٤ - بيان أن ثبوت القدر المشترك لا يستلزم التماثل.

إن اتفاق الشيئين في القدر المشترك (المعنى المطلق الذهني) لا يقتضي تماثلهما - بوجهٍ من الوجوه - في مسمى ذلك الاسم (أي في الحقيقة الخارجية له) عند الإضافة والتقييد والتخصيص، فإن الشيئين المشتركين في معنىً من المعاني الكلية المطلقة إنما اشتركا في ذلك المعنى دون ما سواه، «وهذا المعنى الذي اشتركا فيه واشتبها في غاية البعد عن حقيقة كل منهما، كما أن حقيقة كل منهما يكون في غاية البعد عن حقيقة الآخر»[٢].

بل إن الشيئين المشترِكَين في معنى من المعاني المطلقة لا يلزم أن يتماثلا في نفس ذلك المعنى الذي اشتركا في أصله - فضلاً عما عداه من المعاني - بل الغالب أن يتفاضلا فيه، فمن باب أولى ألا يلزم تماثلهما في الحقيقة الخارجية، وهذا إذا كان ثابتاً بين المخلوقات، فبين الخالق والمخلوق من باب أولى، بل إن التماثل بين الخالق والمخلوق أمر ممتنع[٣].

وذلك أنه«ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، ونفيُ ذلك القدر المشترك ليس هو نفس التمثيل والتشبيه الذي قام الدليل العقلي والسمعي على نفيه، وإنما التشبيه الذي قام الدليل على نفيه: ما يستلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله سبحانه وتعالى... [فـ]ـليس كلما اتفق شيئان في شيء من الأشياء يجب أن يكون أحدهما مِثلاً للآخر، ولا يجوز أن يُنفَى

---

(١) انظر: التدمرية (٦٩).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٧٩).

(٣) انظر: التدمرية (٢٠)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٧٩-٣٨٠)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٦، ٥٨٦)، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٢٤).

عن الخالق سبحانه كلُّ ما يكون فيه موافقة لغيره في معنىً ما، فإنه يلزمه عدمه بالكليَّة - كما فعله هؤلاء الملاحدة - بل يلزم نفي وجوده ونفي عدمه، وهو غاية التناقض والإلحاد والكفر والجهل»[١].

ولكي يتبين هذا المقام، فلا بد من بيان موارد الاستعمال للأسماء التي تضمنت قدراً مشتركاً - وهي الأسماء المتواطئة العامة - وما الذي تدل عليه في كل مورد من قدر مشترك، أو مختص.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «الأسماء العامة المتواطئة...:

١- إما أن تستعمل (مطلقة وعامة)، كما إذا قيل: الموجود ينقسم إلى واجب وممكن...

٢- وإما أن تستعمل (خاصة معينة)، كما إذا قيل: وجود زيد وعمرو...

فإذا استُعمِلت خاصَّةً مُعَيَّنة دلَّت على ما يختص به المُسمى، لم تدل على ما يشركه فيه غيره في الخارج، فإن ما يختص به المسمى لا شركة فيه بينه وبين غيره»[٢].

مثال ذلك: (الوجود) له إطلاقان:

أ - فقد يطلق ويراد به: القدر المشترك للوجود، وهو: المعنى الذهني المطلق الكلي المشترك للوجود.

هو معنى، بمعنى أنه ليس مجرد لفظ لا معنى له، بل يفهم منه معنى خلاف المعدوم.

وهو ذهني، بمعنى أنه بهذا الإطلاق لا يوجد إلا في الذهن، فليس في الخارج شيءٌ مُعَيَّنٌ يقال له (وجود)!

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٢٧).

(٢) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٢٨).

وهو مطلق، فلا يتقيد بوجود موجودٍ معين.

وهو كُليٌّ مشترك، أي إنه يَصِحُّ إطلاقه على أمور متباينة، فيطلق على واجب الوجود، وعلى ممكن الوجود (وكما سبق، فيراد بالمشترك هنا ما يسمى بالمشكِّك).

إذا تبين ذلك فيقال: المعنى الكلي للوجود لا يكون إلا في الذهن.

ب - وقد يطلق لفظ الوجود ويراد به: القدر المختص للوجود، وهو الوجود المضاف، أو المقيَّد، أو المُخصَّص.

فإذا ما أضيف لفظ الوجود (فقيل: وجود الله، ووجود المخلوق)، أو قيد وخُصِّص (فقيل: الوجود الذي يختص بالله، والوجود الذي يختص بالمخلوق)فهذا هو الذي يكون حاصلاً في الخارج.

فكون الشيئين يشتركان في القدر المشترك (أ) لا يلزم منه التماثل بينهما.

وإنما يلزم التماثل إذا ما اشترك الشيئان في القدر المختص (ب).

ولو مُنع الاشتراك بين الخالق والمخلوق في الأمر الأول (المعنى الذهني المطلق المشترك) للزم أن ينفى المعنى الكلي للوجود عن الخالق، فلزم أن يكون معدوماً، وهذا عين الباطل.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «فلا يقول عاقل - إذا قيل: إن العرش شيء موجود، وإن البعوض شيء موجود - : إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى (الشيء) (والوجود)؛ لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركاً كُلِّيّاً، هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه، لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما»[(١)]، «فإذا كان هذا في هذين

---

(١) التدمرية (٢٠-٢١).

المخلوقين، فالأمر بين الخالق والمخلوق أعظم، فإن مباينةَ الله لخلقِه وعظمتَه وكبرياءه وفضلَه أعظمُ وأكبرُ مما بين مخلوق ومخلوق.

فإذا كانت صفات ذلك المخلوق - مع مشابهتها لصفات هذا المخلوق - بينهما من التفاضل والتباين ما لا نعلمه في الدنيا، ولا يمكن أن نعلمه، بل هو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تبارك وتعالى، فصفات الخالق عز وجل أولى أن يكون بينها وبين صفات المخلوق من التباين والتفاضل ما لا يعلمه إلا الله تبارك وتعالى»(١).

وبالمقابل، فإن افتراق الموجودَين في القدر المختص لا يمنع من وجود قدر مشترك ذهني بينهما، فإن«كون وجود هذا الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع أن يكون مسمى الوجود معنى كلياً مشتركاً بينهما، وهكذا في سائر الأسماء والصفات المُطلقة على الخالق والمخلوق، كاسم الحيِّ، والعليم، والقدير، والسميع، والبصير، وكذلك في صفاته، كعلمِه، وقدرتِه، ورحمتِه، ورضاه، وغضبِه، وفرحِه، وسائرِ ما نطقت به الرسل من أسمائه وصفاته»(٢).

- والحاصل أن الأسماء والصفات - باعتبار اتصاف الرب والعبد بها أو عدمه - على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما يختص به الرب من الأسماء والصفات، ولا يتصف به العبد.

مثل: الإله الحق، ورب العالمين، ونحو ذلك.

---

(١) شرح حديث النزول (١٠٨-١٠٩)، وضمن مجموع الفتاوى (٥/ ٣٤٨-٣٤٩)، وانظر: رسالة في العقل والروح ضمن مجموع الفتاوى (٩/ ٢٩٦)، الصفدية (٢/ ٥-٦)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٧-١١٨).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/ ١٤٦)، وانظر: جلاء الأفهام لابن القيم (١٦٩-١٧٠).

فهذا النوع لا يثبت للعبد بحال.

النوع الثاني: ما يختص به العبد من الأسماء والصفات، ولا يتَّصف به الربّ.

مثل: الجهل، وحدوث ذاته، ونحو ذلك.

فهذا يقال فيه عكس ما قيل في سابقه، فإن هذا النوع لا يثبت للرب بحال، وليس بين الربِّ وبين العبد فيه أي قدر مشترك، بل الرب سبحانه وتعالى لا يوصف بأي شيء من صفات النقص هذه.

النوع الثالث: ما يتَّصف به الرب، ويتصف به العبد في الجملة.

مثل: الحيّ، والعالم، والقادر، ونحو ذلك.

فهذا النوع - وإن كان أصله ثابتاً للعبد - إلا أن ما يتصف به العبد منه لا يماثل ما اتصف به الرب، كما تقدم بيانه.

وهذا النوع الثالث (الذي يتصف به الرب، ويتصف به العبد في الجملة) له ثلاثة اعتبارات:

أحدها: ما يختص به الرب من هذه الصفات.

وذلك كالعلم بكل شيء، والقدرة على كل شيء، والحياة التي لا أول لها، ونحو ذلك مما يختص به الباري تعالى ولا يشاركه فيه غيره.

فالقدر الذي يختص به الرب من ذلك لا يثبت للعبد منه شيء، فإن ما يجب للرب ويجوز ويمتنع عليه هذا الاعتبار ليس للعبد فيه نصيب.

والثاني: ما يختص به العبد من هذه الصفات.

وذلك كعلم العبد القاصر المخلوق، والمسبوق بالجهل، وكقدرته الضعيفة المحدودة، ونحو ذلك.

فالقدر الذي يختص به العبد من ذلك لا يثبت للرب منه شيء، فإذا جاز على قدرة العبد وعلمه الحدوث والعدم، فإن ذلك قدرٌ مختصٌ للعبد، لا يثبت للرب تعالى منه شيء، وهو مما لا اشتراك فيه.

والثالث: القدر المشترك المطلق الكلي الذهني الذي تشابها فيه، وهو معنى كليٌّ لا يختص به أحدهما، ولا يوجد كُلِّيّاً عَامّاً مشتركاً إلا في عِلْمِ العَالِم.

وذلك مثل: مطلق الحياة، ومطلق العلم.

فهذا القدر المشترك (والذي هو أصل المعنى) لا يستلزم شيئاً من خصائص الخالق ولا خصائص المخلوق، فالاشتراك فيه لا محذور فيه، بل هو ثابت للعبد وللرب، وما كان واجباً لهذا القدر المشترك كان واجباً فيهما، وما كان جائزاً عليه كان جائزاً عليهما، وما كان ممتنعاً عليه كان ممتنعاً عليهما.

مثال ما كان واجباً لهذا القدر المشترك: أن يقال عن هذا القدر المشترك إنه صفة كمال، فهو صفة كمال حيث كان، فالحياة والعلم والقدرة صفة كمال لكل موصوف.

ومثال ما كان جائزاً لهذا القدر المشترك: كون هذه الصفة مقترنة بصفة أخرى، فهذا جائز، كاقتران السمع بالبصر، أو بالكلام، فهذا الاقتران جائز في الأصل، وقد يطرأ عليه الوجوب والامتناع من جهة أخرى.

ومثال ما كان ممتنعاً على هذا القدر المشترك: أن تكون تلك الصفة قائمة لا في موصوف قائم بنفسه، فهذا ممتنع على القدر المشترك مطلقاً في أي موضع، فيمتنع أن تقوم صفات الله تعالى بأنفسها، بل لا تقوم إلا بموصوف، وكذلك صفات العباد يمتنع أن تقوم بأنفسها، بل بموصوف[1].

---

(١) انظر للأهمية: منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٩٦-٥٩٨)، الجواب الصحيح (٣/ ٤٤٣)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٤٦)، جلاء الأفهام لابن القيم (١٧٠).

وإذا تقرَّر هذا فإن التمثيل المنفي عن الله يكون بأحد وجهين:

١- أن يوصف الله بالصفات التي لا يتصف بها إلا المخلوق (كالجهل والعجز).

٢- أو أن يوصف الله بالقدر المختص بالمخلوق من الصفات التي ثبت أصلها للخالق والمخلوق (كالقدرة الضعيفة المحدودة).

وقد أشار الإمام القصاب الكرجي رحمه الله إلى الفرق بين ما يختص بالخالق من الصفات وما يختص بالمخلوق منها، حيث قال: «فهو [يعني المخلوق] يُسَمَّى عالماً وعليماً، ويُسَمَّى الله عالماً وعليماً، فلا يكون تشبيهاً كما يظنُّه الجهميُّ المخدوع؛ لأن علم المخلوق الذي سُمِّي به عالماً وعليماً مستفادٌ مُتَعَلَّم، وعلمه - سبحانه - أزليٌّ صفة من صفاته، غير مُتَعَلَّم ولا مستفاد، كذلك سمع المخلوق مصنوعُ فانٍ، وبصره مثله...وسمعُ الله وبصره كائنان أزليَّان فيه بلا إحداث مُحدِث، ولا صنع صانع»(١)، كما أشار لهذا المعنى الإمام ابن خزيمة رحمه الله (٢).

وقال الموفق ابن قدامة - في الرد على من نفى الحرف والصوت عن كلام الله هرباً من التشبيه -: «إن الاتفاق في أصل الحقيقة ليس بتشبيه، كما أن اتفاق البصر في [أنه] إدراك المُبصرات، والسمع في أنه إدراك المسموعات، والعلم في [أنه(٣) إدراك المعلومات ليس بتشبيه، كذلك هنا»(٤).

- وها هنا تنبيه مهم: وهو أن ما نعلمه من تماثل صفات بعض

(١) نكت القرآن الدالة على البيان، للإمام الكرجي القصاب (٤/ ٤٥٨-٤٥٩).

(٢) انظر: كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (١/ ٥٣-٨٠).

(٣) أضفت (أنه) في الموضع الأول والثالث ليوافق الموضع الثاني.

(٤) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم (٤٣).

المخلوقات (كتماثل علم زيد وعمر) لم يكن هذا التماثل من جهة ثبوت القدر المشترك فيما بينهما، وإنما علمنا بذلك التماثل من جهة الاعتبار والقياس، لكون زيد مثل عمر.

ونحن نعلم أن الله لا مثل له، فلا يكون من لازم إثبات ذلك القدر المشترك في معاني الصفات إثبات تماثل صفات الله بصفات خلقه، فلا نفهم أن علمه تعالى مثل علم غيره، أو أن كلامه مثل كلام غيره لمجرد ثبوت ذلك القدر المشترك، بل نفهم أن نسبة هذه الصفة إلى موصوفها كنسبة هذه الصفة إلى موصوفها، فصفات الله لائقة به، مناسبة لذاته، كما أن صفات المخلوق لائقة به، مناسبة لذاته[١].

٥- أن نفي السلف للتشبيه لم يريدوا به نفي القدر المشترك في الصفات.

لقد سبق الكلام على نفي السلف للتشبيه عن الله تعالى، ولا شك أن ذلك حقٌّ كما تقدم، إلا أن الذي يُقطَع به أن السلف لم يريدوا بنفيهم للتشبيه أن ينفوا أصل المعنى عن الصفات (والذي هو القدر المشترك، والذي قد يطلق عليه أنه مشابهة من وجه دون وجه)، وإنما قصدوا به نفي التمثيل، سواء كان التمثيل من كل وجه، أو من وجه دون وجه.

ومما يدل على أن السلف لم يريدوا بنفيهم للتشبيه أن ينفوا هذا المعنى ما يلي:

١ - ما ورد عنهم من إثبات للصفات بمعانيها، بخلاف من نفى هذا المعنى من المتكلمين، حيث التزم لذلك نفي الصفات، بل إن غالب حال السلف - لمن استقرأ كلامهم - أنهم لا يذكرون نفي التشبيه إلا مقروناً بما يدل على إثبات الصفات لله تعالى، وذم المعطلة، وما ذلك إلا لتقرير تلك

---

(١) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٢٩-٣٣٠).

الحقيقة، وهي أن نفيهم للتشبيه لا يعنون به نفي الصفات.

قال الإمام إسحاق بن راهويه ﷺ: «إنما يَكُونُ التَّشْبِيهُ إذا قال: (يَدٌ كَيَدٍ، أو: مِثْلُ يَدٍ، أو: سَمْعٌ كَسَمْعٍ، أو: مِثْلُ سَمْعٍ). فإذا قال: (سَمْعٌ كَسَمْعٍ، أو: مِثْلُ سَمْعٍ) فَهَذَا التَّشْبِيهُ، وَأَمَّا إذا قال كما قال الله تَعَالَى: (يَدٌ، وَسَمْعٌ، وَبَصَر)، ولا يقول: (كَيْفَ)، ولا يقول: (مِثْلُ سَمْعٍ ولا كَسَمْعٍ) فَهَذَا لا يَكُونُ تَشْبِيهًا، وهو كما قال الله تَعَالَى في كِتَابِهِ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]»[١].

وقال قوَّام السُّنَّة الأصبهاني[٢] ﷺ: «قال أهل السنة: نَصِفُ الله بما وصف به نفسه، ونؤمن بذلك، إذ كان طريق الشرع الاتِّباع لا الابتداع، مع تحقيقنا أن صفاته لا يشبهها صفات، وذاته لا يشبهها ذات... وليس في إثبات الصفات ما يفضي إلى التشبيه، كما أنه ليس في إثبات الذَّات ما يفضي إلى التشبيه»[٣].

٢ - تفسيرهم للتشبيه المنفي عن الله بأنه كقول القائل: (يد كيدي،

---

(١) ذكره عنه الإمام الترمذي في سننه (٣/ ٥٠)، وانظر: اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (١٥٣)، فتح الباري (١٣/ ٤٠٧).

(٢) هو إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي أحمد بن طاهر التيمي الطلحي الأصبهاني الحافظ أبو القاسم، الملقب بقوام السنة، ينسب من جهة أمه إلى الصحابي الجليل طلحة بن عبيد الله - أحد العشرة ﷺ - ولد سنة (٤٥٧هـ)، وكان إماما في التفسير والحديث والفقه واللغة والأدب، والورع والتعبد، حتى جعله أبو موسى المديني: مجدد القرن السادس، من مصنفاته: الجامع في التفسير، والترغيب والترهيب، ودلائل النبوة، مات سنة (٥٣٥هـ).
انظر: تذكرة الحفاظ (٤/ ١٢٧٧) طبقات الشافعية (١/ ٣٠١)، طبقات المفسرين للأدنه وي (٣٧).

(٣) الحجة في بيان المحجَّة (٢/ ١٩٥)، وانظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٣٠٣، ٣٧٤-٣٧٥).

وسمع كسمعي)، فهم قد استحضروا في ذمهم للتعطيل معنى إضافة خصائص صفات المخلوق للرب، أي بما يتضمن مماثلة في الكيفية ولو من بعض وجوه الكيفية، فيكونون قد عنوا بالتشبيه المنفي: التمثيل، وعنوا بالمشبهة: الذين يمثلون صفات الله بصفات خلقه، ولو أنهم أرادوا نفي أصل الصفة لما نفوا أن يُقال: (يدٌ كيدي)، بل لنفوا أن يقال (يدٌ) من الأصل، وهذا ما لا نراه في كلامهم أبداً، بل نرى نقيضه.

وكما تقدم في كلام الإمام إسحاق بن راهويه رحمه الله، حيث فسر التشبيه المنفي بالتمثيل، فقال: «إنما يَكُونُ التَّشْبِيهُ إذا قال: يَدٌ كَيَدٍ، أو مِثْلُ يَدٍ»، وهذا نصٌّ بَيِّنٌ بأن مرادهم من نفي التشبيه إنما هو نفي التمثيل الذي نفته النصوص، لا نفي المشاركة في أصل المعنى.

قال الشيخ ابن أبي العز رحمه الله عن لفظ (التشبيه): «المشهور من استعمال هذا اللفظ عند علماء السنة المشهورين أنهم لا يريدون بنفي التشبيه نفيَ الصِّفات، ولا يصفون به كلَّ من أثبت الصفات، بل مُرَادُهم أنَّه لا يُشبِه المخلوق في أسمائه وصفاته وأفعاله، كما تقدم من كلام أبي حنيفة رحمه الله: أنه تعالى يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، فنفى المثل، وأثبت الصِّفة»[(١)].

٣ - ومما يشهد لذلك ما قرره الإمام أحمد ضمن ردِّه على الزنادقة والجهمية ممن توصل بنفي هذا القدر المشترك إلى نفي الصفات.

قال الإمام أحمد رحمه الله: «فقلنا: فهو شيء؟.

فقالوا: هو شيء لا كالأشياء.

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (١٢١-١٢٢).

فقلنا: إن الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء، فعند ذلك تبيَّن للناس أنهم لا يثبتون شيئاً، ولكنهم يدفعون عن أنفسهم الشُّنعة بما يُقِرُّون من العلانية.

فإذا قيل لهم: من تعبدون؟

قالوا: نعبد من يدبِّر أمر هذا الخلق.

فقلنا: فهذا الذي يدبر أمر هذا الخلق هو مجهول لا يعرف بصفة؟

قالوا: نعم.

فقلنا: قد عرف المسلمون أنكم لا تثبتون شيئاً، وإنما تدفعون عن أنفسكم الشُّنعة بما تظهرون»[١].

فقول الإمام أحمد: «الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء» يبين أن نفي المشابهة من كل وجه لا يصح، وأن مآل هذا القول هو التعطيل المحض، وأن الذين قالوا به من الجهمية حقيقتهم أنهم: «لا يؤمنون بشيء»، مما يبين أن مراد السلف بنفي التشبيه لا يتناول أصل المعنى، وإنما قصدوا به ما يستلزم التماثل.

ولهذا فإن الخليفة المأمون[٢] لما أرسل كتابه للناس في بغداد - والذي

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢٠٩-٢١١)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣١٥-٣١٦).

(٢) هو أبو جعفر عبد الله المأمون بن هارون الرشيد العباسي القرشي الهاشمي أبو جعفر، ولد سنة (١٧٠هـ) تولى الخلافة بعد مقتل أخيه الأمين سنة (١٩٨هـ)، قال ابن كثير: «وقد كان فيه تشيع واعتزال وجهل بالسنة الصحيحة»، وذلك أنه تأثر ببعض دعاة الاعتزال، كبشر المريسي، وابن أبي دؤاد، وهو الذي تولى كبر فتنة خلق القرآن، وحمل الناس قهراً عليها، وامتحن بها أئمة السنة، وقتل بعضهم، فعامله الله بما يستحق، توفي سنة (٢١٨)، ودفن في طرسوس.
انظر: تاريخ مدينة دمشق (٣٣/ ٢٨٠)، المنتظم (١١/ ٣٥)، البداية والنهاية (١٠/ ٢٧٤).

ألزمهم فيه بالقول بخلق القرآن، وهددهم إن لم يجيبوه - كان مما ذكره في هذا الكتاب قوله عن الله تعالى: «ولا يشبهه شيءٌ من خلقه في معنى من المعاني، ولا وجه من الوجوه»، فوافقه على هذه العبارة جمعٌ من العلماء - ممن لم يدرك حقيقة مراد الجهمية منها - وأما الإمام أحمد فقد عرف مغزى هذا القول، فأقرَّ بأن الله ليس كمثله شيء، وقرأ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، ولكنه أمسك عن قولهم: «لا يشبهه شيء من خلقه في معنى من المعاني، ولا وجه من الوجوه»؛ لأنه عرف أن مراد الجهمية بذلك هو التعطيل المحض، وأدرك أن ذلك الإطلاق مستلزمٌ لنفي جميع الصفات عن الله تعالى، بل والأسماء أيضاً، ومآل ذلك نفي الوجود عن الله، وهذا مما يبين دقَّة هذا المقام، وبطلان هذا الإطلاق، خصوصاً مع ما قَارَنَهُ مِن مُراد الجهمية من إطلاقه(١).

٤- كما يشهد لذلك ما قاله الإمام ابن أبي حاتم(٢) رحمه الله في الرد على الجهمية، حيث قال: «حدثنا أحمد بن سنان الواسطي قال: بلغني عن ابن أبي دؤاد - يعني قاضي أيام المحنة - أنه قال: (ثلاثة من الأنبياء مشبهة: عيسى بن مريم عليه السلام، حيث يقول: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾

---

(١) انظر: تاريخ الطبري (١٨٩-١٩٠)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٢-١٨٣)، بيان تلبيس الجهمية - ط (المجمع) (٦/ ٤٩٣-٤٩٨)، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (١٣٣-١٣٤).

(٢) هو عبد الرحمن بن محمد بن إدريس أبو محمد بن أبي حاتم الحنظلي الرازي الحافظ الثبت بن الحافظ الثبت، كان بحراً في العلوم، إماما في الحديث والتفسير والفقه والعبادة والزهد والصلاح، ، ولد سنة (٢٤٠هـ)، من مصنفاته: التفسير المعروف بتفسير ابن أبي حاتم، والجرح والتعديل، ومناقب الشافعي ومناقب أحمد، توفي سنة (٣٢٧هـ).

انظر: طبقات الشافعية (١/ ١١٢)، سير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٦٤)، لسان الميزان (٣/ ٤٣٢).

[المَائدة: ١١٦]، وموسى عليه السلام حيث يقول: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعرَاف: ١٤٣]، ومحمد ﷺ حيث قال: «إنكم ترون ربكم».).

قال: هذا كفر صراح، أو: فالتشبيه بهذا الاعتبار حق»[1].

٦- فائدة ثبوت القدر المشترك.

إن فائدة ثبوت القدر المشترك للأشياء تكمُن في تَمَكُّن الذهن من فهم معاني تلك الأشياء، فبمعرفة القدر المشترك نفهم معاني ما خاطبنا الله به من أمور الغيب، كالذي أخبرنا الله عنه من نعيم الجنة، أو عذاب النار، ونحو ذلك.

ولولا ثبوت هذا القدر المشترك لكان من المتعذر فهم عامة ما في القرآن من أمور الغيب، ولما كان هناك فرق بين قولنا (حي)، وقولنا (ميت)، ولا بين قولنا (عالم) وقولنا (جاهل)! ولكانت قراءة القاري لما أخبر الله به في كتابه من المغيبات من جنس قراءته لكلامٍ من لغة لا يعرفها، أو كقراءته لطلاسم لا معنى لها، وهذا مما ينزه كلام الله عنه، بل هو مناقض للغاية العظمى من إنزال هذا الكتاب: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٢٩﴾ [صٓ: ٢٩]..

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «إنا لا نعلم ما غاب عنا إلا بمعرفة ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسِّنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفةٌ معيَّنةٌ مخصوصة، ثم إنَّا بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فيبقى في أذهاننا قضايا عامةٌ كُلِّيَّةٌ، ثم إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا.

---

(١) العلو للذهبي (١٩١)، وقد ذكره شيخ الإسلام في الفتاوى (٥/ ١١٠) دون الزيادة في آخره، ونسب المقالة إلى ثمامة بن الأشرس من رؤساء الجهمية، وقوله: «فالتشبيه بهذا الاعتبار حق» يحتمل أنه يريد أن هذا المعنى (إثبات الصفات) حق وإن سماه المخالفون تشبيهاً، أو أنه أراد المشابهة من وجه دون وجه، وهو ما تقدم بيان ثبوته، والله أعلم.

فلولا أنا نشهد من أنفسنا جوعاً، وعَطَشاً، وشبعاً، ورِيّاً، وحُبّاً، وبُغضاً، ولَذَّةً، وأَلَماً، ورضاً، وسخطاً: لم نعرف حقيقة ما نُخاطَب به إذا وُصِفَ لنا ذلك، وأُخبِرنا به عن غيرنا.

وكذلك لو لم نعلم في الشاهد حياةً، وقدرةً، وعلماً وكلاماً: لم نفهم ما نُخاطَب به إذا وصف الغائب عنا بذلك.

وكذلك: لو لم نشهد موجوداً لم نعرف وجود الغائب عَنَّا.

فلا بد فيما شاهدناه وما غاب عنا من قدر مشترك، هو مسمى اللفظ المتواطئ، فبهذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة نفهم الغائب، ونثبته، وهذا خاصة العقل.

ولولا ذلك لم نعلم إلا ما نحسه، ولم نعلم أموراً عامَّة، ولا أموراً غائبةً عن إحساسنا الباطن والظاهر، ولهذا: من لم يحس الشيء ولا نظيره: لم يعرف حقيقته»[(١)].

فبثبوت هذا القدر المشترك أمكننا أن نفهم معاني ما أخبرنا الله به من الغيبيات، وأثمر ذلك في القلوب ما أثمره من تَدَبُّر وتَفَكُّر وتَذَكُّر، وهذا يقال في الغيبيات عموماً، وفيما يتعلق بالباري تعالى من أوصاف الكمال والجلال والجمال خصوصاً، «فإنه يعلم الإنسان أنه حيٌّ عليم قدير سميع بصير متكلم، فيتوصل بذلك إلى أن يفهم ما أخبر الله به عن نفسه من أنه حيٌّ عليم قدير سميع بصير، فإنه لو لم يتصور هذه[(٢)] المعاني من نفسه ونظره إليه لم يمكن أن يفهم ما غاب عنه... لكن الإنسان يعتبر بما عرفه ما لم يعرفه، ولولا ذلك لانسدت عليه طرق المعارف للأمور الغائبة»[(٣)].

---

(١) شرح حديث النزول (١٠٤-١٠٥)، وضمن مجموع الفتاوى (٥/ ٣٤٦).
(٢) في الأصل (لهذه)، ولعل الصواب ما أثبت.
(٣) رسالة في العقل والروح ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/ ٢٩٥-٢٩٧).

«ولولا أن هذه الأسماء والصفات تدل على معنى مشترك كلي، يقتضي من المواطأة والموافقة والمشابهة ما به نفهم ونثبت هذه المعاني لله: لم نكن قد عرفنا عن الله شيئاً، ولا صار في قلوبنا إيمان به، ولا علم، ولا معرفة، ولا محبة، ولا إرادة لعبادته ودعائه وسؤاله ومحبته وتعظيمه، فإن جميع هذه الأمور لا تكون إلا مع العلم، ولا يمكن العلم إلا بإثبات تلك المعاني التي فيها من الموافقة والمواطأة ما به حصل لنا ما حصل من العلم لما غاب عن شهودنا»[١].

وهذه الفائدة للقدر المشترك قد أشار إليها بعض المتكلمين ممن أقروا به في بعض كلامهم، كأبي منصور الماتريدي، وغيره، وستأتي الإشارة قريباً إلى بعض أقوالهم[٢].

بل إن مسألة القدر المشترك ضرورية ونافعة في سائر العلوم، فإنه لا يخلو علم - دينيٌّ أو دنيويٌّ - من وجود قواعد ومعانٍ عامَّة تجمع أحكاماً لأفراد كثيرة من ذلك العلم، بحيث تكون تلك الأفراد متشابهة من ذلك الوجه المتعلق بالقاعدة العامَّة، وإن كانت هذه الأفراد مختلفةً فيما عداه من الوجوه، فضلاً عن اختلافها في تعيناتها وتركيباتها، فإذا عَرَف الناظر في علمٍ ما القدرَ المشترك بين تلك الأفراد، تبيَّن له معنى قيام هذا الحكم في الأفراد الأخرى التي يصعب حصرها، واعتبر في ذلك بقواعد الفقه والأصول والنحو واللغة، أو بقوانين الحساب والهندسة والطبيعيات عموماً، يتبين لك الأهمية البالغة لمعرفة القدر المشترك والقدر المميز لأفراد تلك

(١) شرح حديث النزول (١١١-١١٢)، وضمن مجموع الفتاوى (٥/ ٣٥٠-٣٥١)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٢٦) (٦/ ١٢٣-١٢٥)، التدمرية (٤٢-٤٣)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١٠٤-١٠٧).

(٢) انظر: التوحيد للماتريدي (٢٤-٢٥)، وسيأتي ذكر كلامه في الوجه السادس من قلب دليل التشبيه.

العلوم، ولولا معرفة ذلك لما انضبطت تلك العلوم بحال[١].

ثالثاً: بيان غلط المتكلمين في مسألة القدر المشترك.

لقد وقف المتكلمون من قضية القدر المشترك مواقف مختلفة متباينة، تكشف عن مدى اضطرابهم وتناقضهم في باب الصفات.

- فتارة يرون أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيه الباطل، فيبادرون لنفيه وتكذيبه، ويجعلون ذلك النفي حجة لهم فيما ينكرونه من الصفات.

- وتارة يرون أن من لازم إنكاره إنكار الوجود، ويتفطنون لوجوب إثباته، فيقرون به - كما سيأتي ذكر طرف من أقوالهم - فيقعون في الاضطراب حيث أقروا به في شيء دون شيء، وجعلوه مستلزماً للتشبيه الممتنع في موضع دون موضع[٢].

وبهذا فإن غلط المتكلمين في مسألة القدر المشترك قد كان من أحد نواحٍ أربع:

الغلط الأول: نفي القدر المشترك.

حيث توهم كثير منهم أن إثباته يقتضي التمثيل الممتنع على الله، وتوهموا أن الشيئين المختلفين لا يمكن أن يشتركا في شيء ألبتَّة، فالتزموا لهذا التوهم نفي ذلك القدر المشترك، والتزم كثير منهم لذلك نفي الصفات عن الله، حتى إن من غلاتهم من نفى إطلاق (الشيء) على الله لمَّا رأى أنه يطلق على المخلوق[٣].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢١٦).

(٢) انظر: التدمرية (١٢٨).

(٣) انظر: شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٤٢-٣٤٣)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٨٢-٥٨٤)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٨).

وهؤلاء قد قالوا في تلك الأسماء التي أطلقت على الله تعالى وأطلقت على المخلوق - كالسميع والبصير والرؤوف والرحيم -: إنها مقولة بالاشتراك اللفظي(١) الذي لا يتضمن إثبات أي قدر مشترك من المعنى بينهما، وقد قال بذلك بعض المتأخرين، كالشهرستاني(٢) والرازي في أحد قوليهما، وكالآمدي مع توقفه أحيانا(٣).

بل قد ذكر بعضهم أن اشتراك المُسَمَّيين في اسم واحد ينطلق عليهما على الحقيقة يوجب المماثلة بينهما، وخلص إلى أن الأسماء التي أطلقت على الله وعلى العبد هي حقيقةٌ في أحدهما، مجازٌ في الآخر(٤)، كل ذلك هرباً من التشبيه الموهوم عندهم.

سبب غلط من نفى القدر المشترك:

إن السبب الذي حدا بهؤلاء إلى نفي القدر المشترك في الصفات هو توهمهم أن تلك الكليات المطلقة ثابتة في الخارج كجزء من المُعَيَّنات.

---

(١) تقدم تعريف المشترك اللفظي بأنه: اللفظ المفرد الدالُّ على أعيان متعددة، بمعانٍ تختلف اختلافاً لا تشابه فيه، فلا يكون بين تلك الأعيان اتفاقٌ وتشابه في المعنى ألبتَّة، كتسمية المبتاع مشترياً وتسمية الكوكب مشترياً.

(٢) هو محمد بن عبدالكريم بن أحمد، أبو الفتح، الشهرستاني، الشافعي، الأشعري، كان مبرزاً فقيهاً متكلماً أصولياً، ومن مصنفاته: نهاية الأقدام في علم الكلام، الملل والنحل وغيرها، توفي سنة ٥٤٨هـ، وقيل: ٥٤٩هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/ ٢٨٦)، طبقات الشافعية الكبرى (٦/ ١٢٨)، وفيات الأعيان (٤/ ٢٧٣).

(٣) انظر: أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٢٦٠-٢٦٢)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٨١)، شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٣١)، التدمرية (١٠٨)، وانظر كذلك: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٢/ ٩٤)، دفع شبه من شبه وتمرد للحصني (٥٠).

(٤) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٥٢-١٥٣)، حيث نقل ذلك عن عبد الله الناشئ.

ثم توهموا أن ذلك يقتضي تركيب المعيَّن من ذلك الكلي المشترك، ومما يختصُّ به.

وهذا ما حدا بالغلاة منهم إلى نفي الصفات، أو الأسماء أيضاً لئلا يلزم ذلك التركيب.

ويجاب عن قول هؤلاء بأن يقال:

١- إنه مما يعلم بضرورة الذهن - ومما يقر به حتى حُذَّاق الفلاسفة والمناطقة - أن الكليَّات إنما تكون كليات في الأذهان، لا في الأعيان.

وأما في الأعيان (الوجود الخارجي) فإن الموجودات لا تشترك في شيء موجود فيها أصلاً، بل كل موجود متميز بنفسه، وبما له من الأفعال، فـ«إذا قلنا: إن هذا الإنسان حيٌّ متكلم، أو حَيَوان ناطق، ونحو ذلك: لم يكن ما له من الحيوانية أو الناطقية أو النطق والحياة مشتركاً بينه وبين غيره، بل له ما يخصه، ولغيره ما يخصه، ولكن تَشَابَهَا وتَمَاثَلا بحسب تشابه حيوانيتهما ونطقيتهما وغير ذلك من صفاتهما»[(١)].

- وإذا قيل: إنه مركب مما به الاشتراك (الحيوانية) وما به الامتياز (الناطقية) فإن هذا التركيب ذهني، بمعنى أن (الحيوانية) هي جزء المعنى المتصوَّر للإنسان، وهذا الجزء يشبهه فيه أفراد كثيرون من الإنسان وغيره، و(الناطقية) هي الجزء الآخر من المعنى المتصور للإنسان، وهذا الجزء يشبهه فيه أفراد الإنسان فقط.

فدعوى التركيب هنا صحيحة، لكنه تركيب ذهني لا خارجي، وأما في الخارج فلا يقال إنه مركب من صفة عامة وخاصة، وإن بعض تلك الصفات داخلة في الماهية وبعضها خارج عنها.

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٣٣)، وانظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٩).

فهؤلاء إن أرادوا بالتركيب: أن الإنسان موصوف بالحياة وبالنطق، وإحدى الصفتين يوجد نظيرها في سائر الحيوان والأخرى مختصة بالإنسان فهذا معنى صحيح.

وأما إن أرادوا به أن حيوانية الإنسان المُعَيَّن مشتركةٌ بينه وبين غيره فهذا غلط، بل الحيوانية فيه كالناطقية، وهما مختصتان بذلك المحل المعين، ولا يشركه فيهما غيره.

وإن أرادوا أن هناك موجوداً اسمه: حيوان، وموجوداً آخر مبايناً له اسمه: ناطق، وأن الإنسان مركب من هذا الموجود وهذا الموجود: فهذا غلط وجهل، بل لا موجود إلا هذا الإنسان الموصوف بأنه حيوان ناطق، فهو شيء واحد موصوف بصفتين، لا يوجد إلا بصفتيه، ولا توجد صفتاه إلا به[(١)].

فأصل غلط هؤلاء «أنه اشتبه عليهم ما يتصور في الأذهان بما يوجد في الأعيان، فإن الذهن يتصور المُثَلَّث قبل وجوده في الخارج، وظنوا أن الماهيةَ مغايرةٌ للوجود، وهو صحيح إذا فسرت الماهية بما يتصوره الذهن، وأما أن يكون في الخارج مُثَلَّث له ماهية ثابتة في الخارج غير الشيء الموجود في الخارج فهذا غلط بَيِّن.

فإذا فُهِم هذا في صفة المخلوق فالخالق أبعد عَمَّا سماه هؤلاء تركيباً.

فإذا قيل: إن الله سبحانه وتعالى حيٌّ عليم قدير: فهو موصوف بأنه الحيُّ العليم القدير.

وإذا قيل: هو موجود واجب بنفسه: فهو سبحانه موصوف بالوجود والوجوب، فلا مشاركة بينه وبين غيره في شيء موجود، ولا هو مركب من

(١) انظر: شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٣٢-٣٣٥).

جزأين، ولا صفات مُقَوِّمَة تكون أجزاء لوجوده، ولا نحو ذلك مما يُدَّعَى من التركيب الذي هو ممتنع في المخلوق، فهو في الخالق أشد امتناعاً»(١).

٢- إن لازم قول هؤلاء - على أصلهم هذا - هو نفي وجود الرب، إذ يلزم على قولهم السابق أن يكون الرب تعالى الواجب الوجود مُرَكَّباً من الوجود المشترك، ومما يختصُّ به من الوجوب.

فإذا التزموا نفي مثل هذا الذي سمَّوه تركيباً لزم نفي وجود الرب أصلاً(٢).

٣- على أن من نفى هذا القدر المشترك من الطوائف فمآل قوله إلى الاضطراب والتناقض، حيث يضطر إلى أن يثبت بعض المعاني المضافة لله، فإنهم - وإن سمَّوا ذلك تشبيهاً - فإنهم لا يستطيعون نفيه باطِّراد، وحتى الغلاة من النفاة كالفلاسفة ونحوهم ترى في كلامهم إثبات بعض المعاني لله كقولهم: عاقل ومعقول وعقل ولذيذ ولذة وملتذ وعاشق ومعشوق وعشق، «فهم مضطرون إلى الإقرار بما يسمونه تشبيهاً وتركيباً، ويزعمون أنهم ينفون التشبيه والتركيب

---

(١) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٣٥-٣٣٦)، وسيأتي الكلام حول شبهة التركيب في مبحث: «قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم» من هذه الرسالة.
وقد صرح الجرجاني من الأشاعرة بأن الغلط عند كثير من النفاة هو عدم التفريق بين الوجود الذهني (مفهوم الموضوع - على حسب تعبيره -)، والوجود الخارجي (ما صدق عليه المفهوم - حسب تعبيره -)، فقال مجيباً عن شبهتهم: «والجواب: أن المشترك مفهوم للذات، وأنه عارض للذوات المخصوصة، وهذا الغلط منشؤه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع، الذي يسمى عنوان الموضوع، وبين ما صدق عليه المفهوم، الذي يسمى ذات الموضوع، وهذا منشأ لكثير من الشبه، فإذا انتبهت له وكنت ذا قلب شيحان انجلت عليك» شرح المواقف (٣/ ٢٣)، و(الشَّيْحَان): بمعنى: الحَذِر، كما في اللسان (٢/ ٥٠١).

(٢) انظر: شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٣٢).

والتقسيم، فليتأمل اللبيب كذبهم وتناقضهم وحيرتهم وضلالهم، ولهذا يؤول بهم الأمر إلى الجمع بين النقيضين، أو الخلو عن النقيضين»[١].

٤- كما أن هؤلاء متفقون - في تنظيرهم المنطقيّ - على أن هذه الأسماء (كالموجود والعالم والسميع) هي من الأسماء المتواطئة تواطؤاً عاماً، فيدخل فيها المشكِّك، وأن هذه الأسماء تقبل التقسيم والتنويع، كأن يقال: الموجود ينقسم إلى قديم وحادث، أو واجب وممكن، ومثل هذا التقسيم لا يكون في الاشتراك اللفظي، بل في الاشتراك المعنوي، فإن مورد التقسيم مشترك في المعنى بين الأقسام، فلا بد أن يتضمن ثبوت معنى عام مشترك بين تلك الأقسام، وهو القدر المشترك المراد إثباته[٢].

فهؤلاء - وإن نفوا هذا القدر - إلا أنهم مضطرون إلى الإقرار به، بل إنهم يصرحون بما مضمونه الإقرار به، فإنهم «يفرون من التشبيه بوجه من الوجوه[٣]، ثم يقولون: الوجود ينقسم إلى واجب، وممكن. فهما مشتركان في مُسَمَّى الوجود، وكذلك لفظ: (الماهية) و (الحقيقة) و (الذات)، ومهما قيل: هو ينقسم إلى واجب، وممكن، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام فقد اشتركت الأقسام في المعنى العامِّ الكليِّ الشامل لَمَّا تشابهت فيه، فهذا تشبيه يقولون به، وهم يزعمون أنهم ينفون كل ما يُسَمَّى تشبيهاً»[٤].

الغلط الثاني: نفي القدر المشترك في موضع دون موضع.

ويقع في ذلك كثير من مُتَكَلِّمة الصفاتية، حيث إنهم لمّا أثبتوا بعض

---

(١) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٤٠).

(٢) انظر: شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٣١-٣٣٢)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٨)، بيان تلبيس الجهمية-ط: المجمع (٦/ ٤٨٣).

(٣) يقول الحصني من الأشاعرة: «متى وقع التشبيه ولو بزنة ذرة جاء الكفر بالقرآن» دفع شبهة من شبه وتمرد (٥).

(٤) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٤٢).

الصفات لله، رأوا أن من لازم ذلك الإثبات أن يثبتوا وجود ذلك القدر المشترك، وهو أصل المعنى المفهوم من وصف الله بتلك الصفات، ووصف العبد بها، ولكنهم تناقضوا لما جعلوا هذا الاشتراك مستلزماً للتمثيل فيما نفوه من الصفات، مع أنه لم يستلزم التمثيل عندهم فيما أثبتوه منها.

قال شيخ الإسلام ﷺ - مبيناً تناقض هؤلاء - : «كثير من الناس يتناقض في هذا المقام، فتارة يظن أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيه الباطل، فيجعل ذلك له حجة فيما يظن نفيه من الصفات؛ حذراً من ملزومات التشبيه، وتارة يتفطن أنه لا بد من إثبات هذا على كل تقدير، فيجيب به فيما يثبته من الصفات لمن احتج به من النفاة»[1].

وممن وقع في هذا التناقض من الأشاعرة: الرازي، الذي كان«كثيراً يظن أن الاشتراك في شيء هو التماثل، فحكم على المشتبهين في شيء بحكم المتماثلين، ثم إنه في موضع آخر يناقض ذلك، حتى يجعل الأمور المتماثلة في الحكم لا تتماثل في العلّة، والأمور المتماثلة في العلة لا تتماثل في الحكم، إذ هو متناقض في عامة كلامه»[2].

الغلط الثالث: التوهم بأن القدر المشترك العام هو نفس القدر المعين الخاص.

وهذا الغلط يقول به الاتحادية والقائلون بوحدة الوجود، فإن هؤلاء لما رأوا أن الرب موجود، وأن المخلوقات موجودة، لم يفرقوا بين الوجود المختص بالرب والوجود المختص بالعبد والوجود المطلق المشترك، ولم يثبتوا حقيقة وجود الرب التي اختص بها وامتاز بها عن سائر الموجودات،

(١) التدمرية (١٢٨).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٨٠)، وانظر: شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٣٢).

بل لما رأوا أن اسم الوجود صادق على كل الأشياء المتحققة في الخارج، قرروا أن الوجود واحد بالعين لا بالنوع، فجعلوا حقيقة وجود الرب هي حقيقة وجود كل موجود، وخرجوا بمذهبهم الكفري القائل بأن وجود الرب هو عين وجود كل شيء، وأنه وجود الموجودات كلها، ونحو ذلك مما هو من أعظم الكفر بالله، ومن أعظم الإشراك والتشبيه الذي زعموا أنهم يقصدون البعد عنه[(١)].

قال شيخ الإسلام ﷺ مبيناً شبهة هؤلاء: «ومنشأ هذا من القياس الفاسد والتمثيل برب العالمين والتسوية بينه وبين غيره.. وذلك أنهم يجردون أسماء هذا وصفاته وأسماء هذا وصفاته فيسوون بينهما، ويجردون القدر المشترك بينهما فيثبتونه حقيقةً خارجة، وقد يجعلون هذا - الذي جرَّدوه هم بأذهانهم، فقدَّروه في أنفسهم - هو الحقيقة الموجودة في الخارج، ثم قد يجعلون هذا ثابتاً لكل موجود في الخارج، كقولهم: هو في كل مكان بذاته، وقولهم: هو نفس وجود الموجودات، وهو الوجود المطلق»[(٢)].

وقد سبق التفصيل في قول هؤلاء وشبههم مع جوابها[(٣)].

الغلط الرابع: التوهم بأن القدر المشترك موجود في الخارج.

حيث توهم قومٌ أن المعاني العامة المطلقة الكلية هي موجودة في

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٨٠-٣٨١)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٨)، التدمرية (٤١، ١٠٧-١٠٨).
ومن هنا يتبين أن أصل الغلط عند هؤلاء مشترك مع أصحاب الغلط الأول، وهو: التوهم بأن ذلك القدر المشترك (الاسم العام المشترك) موجود في الخارج، فالأولون قالوا بنفيه، والتزموا لأجل ذلك نفي الصفات، وهؤلاء قالوا بإثباته، والتزموا لذلك أن يكون وجود الرب هو عين كل وجود، ولذا كان الجواب عن الطائفتين متقارباً.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٨١).

(٣) انظر مبحث: «قلب الأدلة التي استدل بها أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود» من هذه الرسالة.

الخارج، وأن الموجودات إذا كانت تشترك في مسمى (الوجود) فإنه يلزم أن يكون في الوجود الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه، يشترك فيه الرب والعبد، وأن يكون ذلك الموجود بعينه في العبد والرب، بل وفي كل موجود، فزعموا أن في الخارج كليات مطلقة، كوجود مطلق، وحيوان مطلق، ونحو ذلك[(١)].

وهؤلاء قد توهموا أنه إذا قيل في الموجودَين: إنهما مشتركان في مسمى الوجود المطلق لزم أن يكون في الخارج وجود مشترك هو نفسه في هذا وهو نفسه في هذا.

فيكون نفس المشترك فيهما، والمشترك لا يميز، فلا بد له من قدر مميز.

فيجاب عن شبهة هؤلاء ومن قبلهم بأن يقال: إن هذا غلط في فهم قضية الاشتراك المرادة هنا، فإن معنى كون الموجودين يشتركان في مسمى الوجود: أي إنهما يشتبهان في ذلك، ويتفقان فيه، ولا يراد بذلك أنهما يشتركان في نفس الوجود الخارجي ألبتَّة، بل اشتراكهما في الوجود الكلي المطلق لا يكون إلا في الذهن، وليس في الخارج المتعين شيء يشتركان فيه، «إذ لو كان كذلك لما كان لشيء من الأشياء شيء يختصُّ به، فإن أخصّ الأشياء به نفسه وذاته، فإذا قيل: الذات مشترك لم يختص به شيء. . .فإن ذلك الشيء إن تميَّز بنفسه فقد ثبت أن الشيء متميز بنفسه، وإن كان بشيء آخر لزم التسلسل في المتميزات في آن واحد، وهو من جنس التسلسل في المؤثرات، وهو باطل باتفاق العقلاء»[(٢)].

---

(١) انظر: التدمرية (١٠٨)، شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٣١)، الرد على الشاذلي في حزبيه ت: العمران (٢١٦).

(٢) الرد على الشاذلي في حزبيه لابن تيمية-ت: العمران (٢١٨).

وما يُدَّعى في تلك الكليات من عموم وكُليَّة، أو من تركيب - كتركيب الجنس من النوع والفصل (كتركيب الإنسان من الحيوان والناطق) - فإن هذا العموم أو التركيب - كما تقدم بيانه - إنما يثبت في التصور الذهني أيضاً، ولا وجود له في الخارج، فالإنسان المُعَيَّن ليس فيه تركيب من شيء أو جزء اسمه حيوان، وآخر اسمه ناطق، وإنما يتصف الإنسان بهذا وهذا، فيتصف بصفة يوجد نظيرها في كل إنسان (كونه ناطقاً)، ويتصف بصفة يوجد نظيرها في كل الحيوانات (كونه حيواناً).

وأما نفس الصفة التي قامت به فلا اشتراك فيها ولا عموم ولا تركيب(١).

وبهذا يتبين غلط من نفى الصفات معتمداً على نفي التشبيه، فيقال: إن التشبيه المنفي هو أن يوصف الخالق بخصائص المخلوق أو العكس، وأما إذا قيل: حيٌّ وحيٌّ، وعالمٌ وعالمٌ، أو قيل: لهذا قدرة ولهذا قدرة، فإن هذا لا يستلزم تشبيهاً؛ لأن ما اتصف به الرب من العلم لم يشركه فيه غيره، وكذا يقال في سائر الصفات، بل ولا يماثل هذا هذا، ولا يمكن نفي هذا باطراد إلا بنفي وجود الصانع(٢).

❏ المطلب الثاني ❏

احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على نفي الصفات أو بعضها.

لقد تقدم القول بأن الاحتجاج بنفي التشبيه قد كان أكبر عمد المعطلة في تعطيلهم لصفات الباري أو لبعضها.

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٨٤-٥٩٠).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٩٥-٥٩٦).

فقد كان الغلط الذي اشتركت فيه طوائف أهل التعطيل: أنهم جعلوا إثبات الصفات أو بعضها مندرجاً ضمن مفهوم التشبيه المنفيِّ عن الله، فلا يتم تنزيه الله عندهم إلا بنفيها، حيث توهموا أن اشتراك الخالق والمخلوق في صفة من الصفات - ولو في أصل المعنى العام المشترك - يستلزم وقوع التماثل بينهما، فلزم نفي ذلك الاشتراك مطلقاً.

وكثير من هؤلاء قد جعل معنى التشبيه موافقاً لمعنى التمثيل المنفي عن الله، فالمتشابهان عندهم هما المتماثلان[(١)]، ومن هنا نَفَوا التشابه والاشتراك نفياً عامّاً مطلقاً، ولو في وجه من الوجوه[(٢)]، حتى ذكر بعضهم أنه «متى وقع التشبيه ولو بزنة ذرة جاء الكفر بالقرآن»[(٣)]، فكان نفي الصفات عندهم نتيجة من نتائج هذا الوهم المغلوط.

ولكنهم اختلفوا بعد في المعنى الدقيق للتماثل، ولوازم هذا المعنى، وطريقة الاحتجاج به على النفي، ولهذا اختلفت لوازم هذا النفي بينهم اختلافاً كبيراً، بل متناقضاً في كثير من الأحيان، وفيما يلي بيان معنى التمثيل عند المعتزلة والأشاعرة، وطريقتهم في الاحتجاج به على التعطيل، وكيف اختلفت نتائج هذا الاحتجاج فيما بينهم.

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٨)، ومما يدل على ذلك أن الرازي جعل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] مخصوصاً بنفي مماثلة الذات، لا الصفات، لأن الصفات وقع فيها مشاركة، فدل على أن المشاركة عنده بمعنى المماثلة، انظر: التفسير الكبير (٢٧/ ١٢٩-١٣٠).

(٢) انظر: تاريخ الطبري (١٨٩-١٩٠)، نهاية الإقدام للشهرستاني (١٠٣)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٤٢)، درء التعارض (٧/ ١٨٣).

(٣) دفع شبهة من شبه وتمرد للحصني الأشعري (٥).

• المسألة الأولى: معنى التمثيل عند المعتزلة، واحتجاجهم به على نفي الصفات.

أولاً: معنى التمثيل عند المعتزلة.

لقد عرَّف عامَّةُ المعتزلةِ المماثلةَ بأنها: المشاركة في أخصِّ الأوصاف.

وزاد بعضهم: في أخص أوصاف النَّفس، وبعضهم عمم فقال: المشاركة في صفة من صفات الذات.

فالمثلان عندهم هما: المشتركان في أخصِّ أوصاف النفس، لا بالصفات العامة.

فعلى سبيل المثال قالوا: السواد غير مماثل للبياض، بل مخالف له، ولكنه مماثل للسواد الآخر.

وسبب ذلك: أن السواد له ثلاثة أوصاف:

١ - أعمها: كونه موجوداً.
٢ - وأوسطها: كونه عَرَضاً، أو كونه لوناً.
٣ - وأخصها: كونه سواداً.

فالمُمَاثَلة لا اعتبار فيها - عندهم - بالوصف الأعم، ولا الأوسط، بل الأخص، فلمَّا اشترك السواد مع السواد الآخر في الوصف الأخص (كونه سواداً) صارا متماثلَين، ولماً اختلف السواد مع البياض في الوصف الأخص (كون السواد سواداً، وكون البياض بياضاً)، لم يكونا متماثلين، بل متخالفين، حتى لو اشتركا في الوصف الأوسط أو الأعم.

ثم زعموا بعد ذلك أن الاشتراك في الوصف الأخص يوجب الاشتراك في سائر الصفات، (وبعضهم قال: الاشتراك بصفة من صفات الذات يوجب الاشتراك بسائر صفات الذات).

فالسواد لَمَّا شارك السواد الآخر في الوصف الأخص (كونه سواداً)، كان بالضرورة مشاركاً له في الصفات الأعم، كالوجود والعَرَضِيَّة واللونيَّة[(١)].

ثانياً: احتجاج المعتزلة بنفي التمثيل على نفي الصفات.

لقد نفى المعتزلة جميع صفات الله اعتماداً على تقريرهم السابق لمعنى المماثلة، ويمكن أن نصوغ احتجاجهم بنفي التمثيل على نفي الصفات بالمقدمات التالية:

المقدمة الأولى: المماثلة المنفية عن الله، هي: المشاركة بين الله وغيره في أخص الأوصاف النفسية لله.

المقدمة الثانية: أن أخصَّ الأوصاف النفسية لله هي: القِدَم، وهذا مما أجمعت عليه المعتزلة[(٢)].

- وعليه فالمماثلة المنفية تكون بالمشاركة بين الله وغيره في القِدَم (وأما

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار- ت: عبد الكريم عثمان (١٩٥-١٩٨)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة له (١٩٧، ٣٤٧). البحث عن أدلة التكفير والتفسيق لإسماعيل بن علي الزيدي (٦٨، ١١٨)، الشامل للجويني-ت: النشار (٢٩٢-٢٩٣)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٤٣)، الغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري الماتريدي (٨٠)، حقائق المعرفة في علم الكلام - لأحمد بن سليمان بن محمد بن المطهَّر الزيدي - ص (١٥٥)، الخلاصة النافعة لأحمد الرصاص الزيدي (٨٤)، شرح المقاصد (٢/ ٧٧)، شرح المواقف (٣/ ٢٥)، لوامع الأنوار للسفاريني (١/ ٩٤)، تفسير روح المعاني للألوسي (٢٥/ ١٩)، القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي (١١٤).

(٢) انظر: الملل والنِّحل للشهرستاني (٤٣-٤٤)، حقائق المعرفة في علم الكلام- لأحمد ابن سليمان بن محمد بن المطهَّر الزيدي - ص (١٥٥)، وكذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٧٠)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٤٦) (١٠/ ٢٧٩)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٤٣)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٦٠٠)، الرد على البكري (١/ ١٧٣-١٧٤).

الوجود، والشيئيَّة وما وراء ذلك فهي أوصاف عامة لا يحصل بمجرد الاشتراك بها مماثلة).

المقدمة الثالثة: لو كان للباري صفات قديمة، لكانت مثلاً لله، لمشاركتها له في أخصِّ وصف الله، وهو القدم، والمماثلة باطلة.

فالنتيجة: وجوب نفي الصفات عن الله تعالى.

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «إن التشبيه لا يقع بالمشاركة في الوصف فقط، وإنما يقع بأن يشتركا في الصفة الراجعة إلى الذات، يبين ذلك أن السواد والبياض يشتركان في الوجود والحدوث، والحس والبقاء، وهما مع ذلك مختلفان، بل يتضادان إذا كان المحل واحداً، وكذلك الجسم والعرض، وكذلك فلا أحد يقر بالله تعالى من المسلمين إلا ويقول: هو موجود وقادر وعالم وحيٌّ، وتجري هذه الأوصاف على الواحد منا، فالتشبيه إذاً إنما يقع بالمشاركة في الصفة التي لا تعلم الذات إلا عليها»[(١)].

ثم قرر أن وصف الله بـ«الأعضاء والنزول والاستواء» يجب معه أن يكون مِثْلاً للأجسام، ولذا صح القول بأن من وصفه بها فهو مشبِّه[(٢)].

وقال أحمد بن سليمان[(٣)] - من أئمة الزيدية - : «إن الله لو وصف بمعانٍ هي: القدرة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والقِدم: لم تخلُ

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (١٩٧).

(٢) المرجع السابق.

(٣) هو أحمد بن سليمان بن محمد بن المطهر، من أئمة الزيدية في اليمن، ولد سنة (٥٠٠هـ)، من مصنفاته: كتاب أصول الأحكام في الحلال والحرام، وحقائق المعرفة في علم الكلام، والرسالة المتوكلية في هتك أستار الإسماعيلية، توفي بذي جبلة سنة (٥٦٦هـ).
انظر: مقدمة التحقيق لكتابه (حقائق المعرفة).

هذه المعاني من أن تكون: قديمة، أو مُحدَثة، أو معدومة، ولا يجوز أن تكون معدومة. . .ولا يجوز أن تكون مُحدَثة. . .ولا يجوز أن تكون قديمة؛ لأنها لو كانت قديمة لوجب أن يكون مع الله قديمٌ سواه؛ لأن كونه قديماً من أخصّ أوصافه، وما يشارك الشيء في أخصّ أوصافه يجب أن يكون قديماً مثله، فبطل ما قالت الصفاتية، وصحَّ أن الله قديم لنفسه، عالمٌ لنفسه، حيٌّ لنفسه، سميع بصير لنفسه»[1].

وقال شيخ الإسلام حاكياً استدلالهم السالف: «المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون: كل من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبه مُمَثِّل، فمن قال: إن لله علماً قديماً، أو قدرةً قديمةً، كان عندهم مُشبِّهاً ممثلاً؛ لأن القدم - عند جمهورهم - هو أخصُّ وصف الإله، فمن أثبت لله صفةً قديمةً فقد أثبت له مِثلاً قديماً، فيسمونه مُمَثِّلاً بهذا الاعتبار»[2].

ونتيجة احتجاج المعتزلة بنفي التشبيه: أنهم نفوا جميع الصفات عن الله تعالى.

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «كل ما كان مما لا يجوز إلا على الأجسام فيجب نفيه عنه تعالى، وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها

(١) حقائق المعرفة في علم الكلام (١٥٥)، وانظر: المرجع السابق (٣٨٣)، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار - ت: عبد الكريم عثمان (١٩٥-١٩٨)، البحث عن أدلة التكفير والتفسيق لإسماعيل بن علي الزيدي (٦٨)، الخلاصة النافعة لأحمد الرصاص الزيدي (٨٤).

(٢) التدمرية لابن تيمية (١١٧)، وضمن مجموع الفتاوى (٣/ ٧٠)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/٤٦) (٧/ ١١٤، ١٢٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٣)، الجواب الصحيح (٤/ ٤٧٩)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٦٠٠)، الرد على البكري (١/ ١٧٣-١٧٤)، وانظر كذلك: المغني لعبد الجبار (٤/ ٣٤١)، تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٣٦، ٢٤١)، شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي (١٨٨)، إشارات المرام للبياضي (١٠٥-١٠٦).

التشبيه، وجب تأويلها؛ لأن الألفاظ مُعَرَّضةٌ للاحتمال، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال»[١].

فالمعتزلة ومن تبعهم قد نفوا أن يتصف الله بأي صفة، حتى نفوا صفة العلم والقدرة وغيرهما من الصفات، بل وسَمَّوا أئمة أهل السنة: مشبهةً، كالإمام أحمد، ومالك، والشافعي، وإسحاق بن راهويه، وابن معين[٢] رحمهم الله[٣].

يقول الجاحظ المعتزلي[٤] في نفيه للرؤية بحجة نفي التشبيه: «وبعد، ففي حجج العقول أن الله لا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، فإذا كان مرئياً فقد أشبهه في كثير من الوجوه»[٥].

ويقول أحمد بن سليمان - الزيدي - : «ومعنى قولنا: إن القرآن كلام

---

(١) المحيط بالتكليف (٢٠٠).

(٢) هو يحيى بن معين بن عون بن زياد المري بالولاء، أبو زكريا البغدادي، أحد أئمة الحديث ومؤرخي رجاله، سيد الحفاظ، وإمام الجرح والتعديل في زمانه، ولد سنة ١٥٨هـ، وأجمع العلماء على توثيقه وحفظه، توفي بالمدينة سنة ٢٣٣هـ.
انظر: طبقات الحنابلة (١/ ٤٠٢)، وفيات الأعيان (٦/ ١٣٩).

(٣) انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (٦٦)، شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية - ط: الرشد (١٩٩)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١٢١).

(٤) هو عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان الجاحظ، كان من أئمة البدع والاعتزال، واليه تنسب الفرقة الجاحظية، سمي الجاحظ لجحوظ عينيه ويقال له الحدقي، تتلمذ على النظَّام، برع في اللغة وفي الكلام، من مصنفاته: كتاب الحيوان والبيان والتَّبيُّن، وله رسائل كثيرة جمعت في مجلدين، منها: رسالة في نفي التشبيه، ورسالة في خلق القرآن، توفي بالبصرة سنة (٢٥٥هـ).
انظر: تاريخ بغداد (١٢/ ٢١٢)، معجم الأدباء (٤/ ٤٧٣)، البداية والنهاية (١١/ ١٩)، لسان الميزان (٤/ ٣٥٥).

(٥) الرد على المشبهة، ضمن رسائل الجاحظ (٤/ ٩).

الله، المراد به أنه وحي الله وخَلْقُه، ..قال [تعالى]: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤] ، وليس المراد به أنه نطق بالكلام كما ينطق ذو اللسان واللهوات والآلة والأدوات، ولو كان كذلك لدخل عليه التشبيه»(١).

وهم وإن أطلقوا على الباري بعض الأسماء والصفات، كالقادر والعالم، إلا أنهم قالوا: هو «قادرٌ لذاته... عالم بذاته..مدرك للمدركات لذاته.. وعلى هذا أجمعوا في كل صفات الله تعالى أنها للذات، أو ترجع إلى الذات، ومنعوا في شيء من صفاته أن يكون بمعنى أزليّ»(٢).

وكان من نتيجة هذا الاستدلال عند المعتزلة أن«اتفقوا..[على]أنه تعالى ليس بجسم ولا عَرَضٍ، ولا يجوز عليه ما يجوز عليهما مما يرجع إلى صفتهما، فلذلك قالوا: إن من قال بجواز المكان عليه والجوارح والأعضاء والنزول والصعود وسائر ما يصح في الجسم فهو مشبِّه»(٣).

وأما الجهمية فقد زادوا على ذلك بنفيهم للأسماء الحسنى عن الله(٤).

بل إن الغلاة منهم قد نفوا النقيضين عن الله تعالى، فقالوا: هو لا موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل، ولا حي ولا ميت، ولا قادر ولا عاجز، ولا هو موصوف ولا غير موصوف، وكذلك قالوا في جميع الصفات.

وعلة هذا القول: أن الإثبات يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات،

---

(١) حقائق المعرفة في علم الكلام (٣٨٣).

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (٣٤٧)، وانظر: شرح الأصول الخمسة له (١٧٣)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٤٥).

(٣) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (٣٤٧-٣٤٨).

(٤) انظر: الشامل للجويني-ت: النشار (٢٨٧-٢٨٨)، الملل والنحل للشهرستاني (٨٦)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (٦٦)، شرح المواقف (٣/ ٧١٣).

وهو تشبيه، والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات[(١)].

• المسألة الثانية: معنى التمثيل عند الأشاعرة والماتريدية، واحتجاجهم به على نفي بعض الصفات.

أولاً: معنى التمثيل عند الأشاعرة والماتريدية.

لقد ذهب غالب المتكلمين - من الأشعرية والماتريدية - إلى تعريف المماثلة بأنها:

الاشتراك والمساواة في جميع الصفات النفسيَّة.

فمِثلُ الشيء عندهم: هو مُشَارِكُهُ في جميع الصفات النفسيَّة - والبعض يعبِّر بـ: (الذاتية) - وذلك كمشاركة زيد لعمرٍو في الحيوانية والناطقيَّة.

وقد عَرَّفوا الصفات الذاتيَّة بأنها: ما يستحيل وجود الذات بدونها.

وذلك كالتركيب للمُرَكَّب، والقِدَمِ للقديم، والحدوث للحادث، والسواد للأسود.

قالوا: ومن لازم المشاركة في الصفات النفسيَّة أمران:

١ - أن يجوز على أحد المتماثلين ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه.

٢ - أن يَسُدَّ كلٌّ منهما مسَدَّ الآخر، ويقوم مقامه، وينوب منابه

---

(١) انظر: الشامل للجويني - ت: النشار (٢٨٨)، فضائح الباطنية للغزالي (٣٩)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٥٨)، شرح المواقف (٣/ ٦٨٨).

(٢) انظر: الإنصاف للباقلاني (٤٧)، تمهيد الأوائل له (٤٤)، الحدود في الأصول لابن فورك (٩١)، شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي (١٦٢)، الإرشاد للجويني (٣٤)، الشامل له - ت: النشار (٢٩٢)، أصول الدين للبزدوي (٣٤)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦١)، تبصرة الأدلة =

(وبعضهم يزيد: في حقيقته وماهيَّته)(١).

قال أبو المظفر الإسفراييني: «الخالق لا يشبه الخلق في شيء؛ لأن مثل الشيء: ما يكون مشاركاً له في جميع أوصافه الجائزة، والواجبة، والمستحيلة، ويُعَبَّر عنه: بأن المثلين: كل شيئين ينوب أحدهما مناب صاحبه، ويسد مَسَدَّه»(٢).

ولهم في ذلك أقوال أخرى(٣).

ثانياً: احتجاج الأشاعرة بنفي التمثيل على نفي بعض الصفات.

وأما استدلال الأشاعرة بنفي التشبيه على نفي بعض الصفات فينتظم بالمقدمات التالية (باعتبار تعريفهم السابق للتماثل):

المقدمة الأولى: أن الصفات الخبرية (كالوجه واليدين والساق)، والفعلية (كالاستواء والنزول) هي من الصفات الذاتية للأجسام، فوصف الله بها يستلزم أن يكون جسماً.

المقدمة الثانية: لو كان الله جسماً لكانت ذاته مماثلة لذوات الأجسام.

وتعليل هذه المقدمة: أن الأجسام متماثلة.

فذوات الأجسام عندهم واحدة متماثلة؛ لأن بعضها يماثل بعضاً في

= لأبي المعين النسفي الماتريدي (١/ ١٤٢-١٤٣)، الغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري الماتريدي (٧٩-٨٠)، شرح العقائد النسفية للتفتازاني (٩٧)، تفسير روح المعاني للألوسي (٢٥/ ١٩)، وكذلك: لوامع الأنوار للسفاريني (١/ ٩٤)، القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي (١١٤).

(١) التبصير في الدين للإسفراييني (١٥٨)، وانظر بقية أقوال المتكلمين في معنى التشبيه والتمثيل في: الشامل للجويني - ت: النشار (٢٩٤).

(٢) انظر: أبكار الأفكار (٢/ ٣٧)، شرح المواقف للجرجاني (٣/ ٢٥)، لوامع الأنوار للسفاريني (١/ ٩٥) القائد للمعلمي (١١٤).

الصفات الذاتيَّة، فهي متساوية في الجسمية، أي في كونها متحيِّزة طويلة عريضة عميقة، فما تألف منه وجه الكلب عندهم يماثل ما تألف منه وجه القرد، وإنما الاختلاف بين الأجسام في الأعراض فقط (أي في الصفات، كالألوان، والأشكال، والخشونة والملاسة، ونحو ذلك).

المقدمة الثالثة: أن التمثيل بين الله وخلقه باطل.

وذلك لأدلة كثيرة شرعية وعقلية، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، وغيره من الأدلة.

فالله تعالى لا يماثل شيئاً من المخلوقات، والمخلوقات لا تماثله في الصفات الذاتية؛ لأن الله قديم في صفاته الذاتيَّة، والمخلوقات مُحدَثة، فلا تماثله في الصفات الذاتيَّة؛ فإن القِدَمَ صفة ذات للقديم، والحدوث صفة ذات للمُحدَث.

فيبطل أن تكون ذات الله مماثلة لذوات الأجسام، وإلا لجاز عليها ما يجوز على ذوات الأجسام من التفرق والتمزق، والعدم والفناء، ولكانت محدَثة مخلوقة، وهذا باطل.

ونتيجة المقدمات عندهم: وجوب نفي الجسمية عن الله، ومن لازم ذلك عندهم: وجوب نفي الصفات الخبرية (كالوجه واليدين)، والفعلية (كالاستواء والنزول) عن الله[١].

يقول الآمدي من الأشاعرة - بعد أن ذكر الآيات الدالة على صفات الوجه، واليدين، والعينين، والنور، والساق، والقدم، والاستواء - : «واعلم أن هذه الظواهر - وإن وقع الاغترار بها، بحيث يُقَال بمدلولاتها ظاهراً من

(١) انظر حول هذا الاستدلال: أصول الدين للبزدوي (٣٤-٣٧)، التفسير الكبير للرازي (٢٧/ ١٣١-١٣٢)، وكذلك: التدمرية (١٢١)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١١١).

جهة الوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي - فذلك لا محالة انخراط في سلك نظام التجسيم، ودخول في طرف دائرة التشبيه»(١).

و قال صاحب الجوهرة:

وكل نَصٍّ أوهم التشبيها أوِّله أو فَوِّض ورم تنزيها(٢)

وبهذه الدعوى نَفَوا غالب الصفات عن الله تعالى، وحرفوا النصوص الدالة عليها؛ وقالوا معللين هذا التحريف: «إن قولنا: الاستواء مجاز عن الاستيلاء، واليد واليمين عن القدرة، والعين عن البصر، ونحو ذلك إنما هو: لنفي وَهْم التشبيه والتجسيم»(٣).

❏ المطلب الثالث ❏

قلب احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على نفي الصفات أو بعضها.

• المسألة الأولى: مناقشة وقلب مفهوم التمثيل عند المتكلمين.

وذلك من خلال النقاط التالية:

أ - مما تقدم بيانه من مفهوم التشبيه عند طوائف المتكلمين، وآثار ذلك

---

(١) غاية المرام (١٣٧-١٣٨)، وانظر: المرجع السابق (١٧٩)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (٧٦، ١٠٩-١١٣)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي-ت: حسين آتاي (٥١-٥٢)، دفع شبه التشبيه لابن الجوزي (١٠١، وما بعدها)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٤٢)، غاية المرام للآمدي (١٧٩)، عمدة القاري للعيني (٢٥/ ٨٨)، شرح المقاصد (٢/ ٦٧، ١١٠)، إشارات المرام للباضي (١٥٥-١٦٩)، شرح جوهرة التوحيد للباجوري (١٢٩-١٣٢)، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد (٢١٥-٢٢٠)، وانظر كذلك: الصواعق المرسلة لابن القيم (١/ ٢٣٨-٢٣٩).

(٢) جوهرة التوحيد مع شرح الصاوي (٢١٥).

(٣) شرح المقاصد (٢/ ١١٠)، وانظر: الاعتقاد للبيهقي (٩٠، ١١٧-١١٨).

المفهوم، يتبين لنا بجلاء مدى الاضطراب الذي وقع منهم في الاحتجاج بالتشبيه على نفي ما نفوه، فهؤلاء ليس لهم ضابط محدَّد في الاحتجاج بالتشبيه، بل كل من أثبت شيئاً ونفى شيئاً عن الله سعى جاهداً ليبين أن ما نفاه يلزمه التشبيه، وأن ما أثبته ليس كذلك.

بل إنهم قد اختلفوا خلافاً شديداً في تعريف التمثيل، حتى وقعوا في أعظم التناقض، فتارة يزعمون أن التمثيل المنفي في القرآن إنما هو التمثيل في الذات، لا في الصفات(١)، وتارة ينفون ذلك(٢)، وتارة يقولون بنقيض ذلك، وأن التمثيل في المنفي إنما هو في بعض الصفات، وأما ذاته تعالى فمماثلة لسائر الذوات(٣)، ومنهم من يقول: المماثلة المنفية هي المشاركة في أخصِّ صفات النفس، ومنهم من يقول: في كل صفات النفس، إلى آخر تلك الأقوال التي لا زمام لها ولا خطام.

فصاروا إزاء قضية التشبيه في: ﴿قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ۞ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ۞﴾ [الذاريات: ٨-٩]، فهم قد فرَّقوا بين المتشابهات، وجمعوا بين المختلفات، فكل من نفى شيئاً سمى من أثبته: مُشَبِّهاً ممثِّلاً، فالفلاسفة يسمون المعتزلة مشبهة، والمعتزلة يسمون الأشعرية مشبهة، والأشعرية يسمون أهل السنة بذلك(٤)، حتى صار لفظ التشبيه عند هؤلاء لفظاً مجملاً مشتركاً، ليس له ضابط يضبطه، ولا حدٌّ يبينه(٥).

ب - والغلط الذي اجتمع عليه النفاة هو توهمهم أن إثبات الصفات أو

---

(١) كما قال بذلك الرازي في التفسير الكبير (٢٧/ ١٢٩-١٣٠).
(٢) انظر: تفسير روح المعاني للألوسي (٢٥/ ١٨).
(٣) كما قال بذلك بعض المعتزلة - كما في: المعالم الدينية ليحيى بن حمزة الزيدي (٨١)- وبعض قدماء المتكلمين، كما في: شرح المواقف للجرجاني (٣/ ٢٣-٢٥).
(٤) انظر: باب: (قلب الألقاب) - (قلب لقب المشبهة والممثلة)، من هذه الرسالة
(٥) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٧)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٣).

بعضها يستلزم التمثيل، إذ لازم هذا الزعم أن يكون القرآن والسنة قد دلَّا على التمثيل، والتمثيل كفر بالله، فالقرآن الكريم «الذي هو حجة الله على عباده، والذي هو خير الكلام وأصدقه وأحسنه وأفصحه، وهو الذي هدى الله به عباده، وجعله شفاء لما في الصدور، وهدى ورحمة للمؤمنين، ولم ينزل كتاب من السماء أهدى منه، ولا أحسن ولا أكمل»[(١)]، إلا أن هذا الكتاب الكريم - على قول هؤلاء - يكون قد دلَّ على الكفر الصراح، وإنما التوحيد الحقُّ هو ما قرَّروه في كتبهم!! ﴿أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ۝٥٩﴾ [النحل: ٥٩].

بل قد صرح من ساء أدبه وفحش غلطه وعظمت على الله جرأته منهم بأن من أصول الكفر: «التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة»[(٢)]!، والله المستعان على ما يصفون، وكفى بأقوال هؤلاء سقوطاً أن يكون هذا مبلغها.

«وهل هذا إلا من جنس قول: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ۝٩١﴾ [الحجر: ٩١]، فعضهوه[(٣)] بالباطل، وقالوا: هو سحر، أو شعر، أو كذب مفترى، بل هذا أقبح من قولهم من وجه، فإن أولئك أقروا بعظمة الكلام وشرف قدره وعلوه وجلالته - حتى قال فيه رأس الكفر: والله إن لكلامه لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أسفله لمُغدق، وإن أعلاه لجني، وإنه ليعلو وما يُعلى، وما يشبه كلام البشر - ولم يدَّع أعداء الرسول الذين جاهروه بالمحاربة

---

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٢٣٩).

(٢) شرح أم البراهين للسنوسي، مطبوع مع حاشية الدسوقي (٢١٧-٢١٩)، وانظر: شرح الكبرى للسنوسي (٥٠٢)، دفع شبه من شبه وتمرد للحصني (٧، ١٣، ١٦-١٧).

(٣) قال ابن عباس: ﴿جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ۝٩١﴾ [الحجر: ٩١]: «هم أهل الكتاب، جزَّؤوه أجزاء، فآمنوا ببعضه، وكفروا ببعضه». أخرجه البخاري في صحيحه (٣/ ١٤٣٥) ح (٣٧٢٩)، وأصل التَّعضِية: التجزئة والتقسيم والتفريق، انظر: معجم مقاييس اللغة (٤/ ٣٤٧)، لسان العرب (١٣/ ٥١٥).

والعداوة أن ظاهر كلامه أبطل الباطل وأبين المحال، وهو وصف الخالق سبحانه بأقبح الهيئات والصور»[١].

قال شيخنا ابن عثيمين ﷺ: «ومن اعتقد أن ظاهر نصوص الكتاب والسنة التمثيلُ فقد كفر، لأن تمثيل الله بخلقه كفرٌ، ومن زعم أن ظاهر الكتاب والسنة يقتضي الكفر فهو كافر؛ لأن الكتاب والسنة يقرران الإيمان، وينكران الكفر»[٢].

وهؤلاء المتكلمون إنما توهموا هذه اللوازم لمَّا فسدت ألسنتهم وعقولهم، ولو كان في ظاهر الآيات ما يوهم التشبيه، أو (ما ظاهره الكفر) لكان أسعدَ الناس بذلك وأسرعهم إلى إظهاره هم مشركو قريش، الذين ما فتئوا يبحثون عن كل صغيرة وكبيرة مما توهموه محتملاً للطعن في الكتاب، ومع ذلك فلم يتعرض أحد منهم للطعن في الوحي بأنه موهم للتشبيه والتمثيل، وذلك لأن المشركين قد علموا - بسلامة ألسنتهم، وإن فسدت عقائدهم - أن هذا غير وارد أصلاً، «فالقوم - على شركهم، وشدة عداوتهم لله ورسوله ﷺ - كانوا أصحَّ أفهاماً من الجهمية الذين نسبوا ظاهر القرآن إلى هذه الصفة القبيحة، ولكنَّ الأذهان الغُلف، والقلوب العمي، والبصائر الخفَّاشية لا يكثر عليها أن تفهم هذا من ظاهر القرآن»[٣].

وللإمام ابن خزيمة ﷺ كلامٌ حقق فيه هذا الأصل العظيم، وبين أن ثبوت الصفات - كالوجه وغيره - للخالق وثبوتها للمخلوق ليس من التمثيل في شيء، ومما قاله في ذلك:

«نحن نقول وعلماؤنا جميعاً في جميع الأقطار: إن لمعبودنا - عز وجل

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٢٤٠).
(٢) شرح العقيدة السفارينية للشيخ ابن عثيمين (١٠٩).
(٣) الصواعق المرسلة (١/ ٢٤٢).

- وَجْهاً كما أعلمنا الله في محكم تنزيله فَذَوَّاه بالجلال والإكرام[(١)]... ونقول: إن وجه ربنا القديم لا يزال باقياً، فنفى عنه الهلاك والفناء.

ونقول: إن لبني آدم وجوهاً كتب الله عليها الهلاك، ونفى عنها الجلال والإكرام، غير موصوفة بالنور والضياء والبهاء التي وصف الله بها وجهه ... ونقول: إن وجوه بني آدم مُحدَثة مخلوقة، لم تكن فكوَّنها الله بعد أن لم تكن مخلوقة، أوجدها بعد ما كانت عدماً..

فهل يخطر يا ذوي الحجا ببال عاقل - مُرَكَّبٍ فيه العقلُ، يفهم لغة العرب، ويعرف خطابه، ويعلم التشبيه - أن هذا الوجه شبيه بذاك الوجه ... ولو كان تشبيهاً من علمائنا لكان كل قائلٍ: إن لبني آدم وجهاً وللخنازير والقردة والكلاب .. وجوهاً قد شبَّه وجوه بني آدم بوجوه الخنازير والقردة والكلاب!..

ولست أحسب أن أعقل الجهمية المعطلة عند نفسه لو قال له أكرم الناس عليه: (وجهك يشبه وجه الخنزير والقرد والكلب والحمار.. ونحو هذا) إلا غضب؛ لأنه خرج من سوء الأدب في الفحش في المنطق من الشتم للمشبه وجهه بوجه ما ذكرنا ولعله بعد يقذفه ويقذف أبويه..

فإذا لم تطلق العرب تشبيه وجوه بني آدم بوجوه ما ذكرنا من السباع .. فكيف يلزم أن يقال لنا: أنتم مشبهة»[(٢)].

وبهذا يعلم أن ليس كل من ادعى التنزيه - أو قصد التنزيه - أصاب التنزيه، فإن دعوى تنزيه الله عن النقص في ربوبيته أو عبادته قد ادَّعاها قوم من الكفار ممن جعل لله شركاء أو شفعاء ووسطاء، تنزيهاً له - بزعمهم - عن أن يعبدوه مباشرة، ولكنهم وقعوا في أعظم الشرك والكفران، فكما

---

(١) يشير لقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧].
(٢) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (١/ ٥٣-٥٥).

ادَّعى أولئك المشركون التنزيهَ في عبادة الله فضلوا، ادعى المتجهمة التنزيه في صفاته فضلوا.

وقد أشار إلى ذلك الإمام عبد الرحمن بن مهدي ﷺ، حيث قال - وقد ذُكِرَ عنده أن الجهمية ينفون أحاديث الصفات، ويقولون: «الله أعظم من أن يوصف بشيء من هذا» -.

فقال عبد الرحمن بن مهدي: «قد هلك قوم من وجه التعظيم، فقالوا: (الله أعظم من أن ينزل كتاباً، أو يرسل رسولاً)، ثم قرأ: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١]، ثم قال: هل هَلَكت المجوس إلا من جهة التعظيم؟ قالوا: (الله أعظم من أن نعبده، ولكن نعبد من هو أقرب إليه مِنَّا)، فعبدوا الشَّمس، وسجدوا لها، فأنزل الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ [الزُّمَر: ٣]»(١).

جـ- وما ذكره كثير من المتكلمين من المساواة بين معنى التمثيل والتشبيه هو حكم غير مطابق، بل التماثل معنى زائد على التشبيه، فإن التشبيه قد يُطلق في اللغة بدون التماثل في شيء من الحقيقة، بل لمجرد المشاركة في جزءٍ من المعنى ولو كان بعيداً، كمشابهة صورة الحيوان المرسومة لذلك الحيوان مع مخالفتها له في الحقيقة، وكاشتراك المَوجودَين في أصل معنى الوجود، فهذا تشابه ومشاركة في أصل المعنى، ولا يستلزم التماثل بينهما.

والخطب في قول هؤلاء ليس في مجرد التسوية بين لفظ التشبيه والتمثيل، وإنما الخطب في لوازم هذا القول.

فإن نَفَى هؤلاء التشبيه عن الله وأرادوا به نفي التمثيل الذي نفته النصوص - كما هو قول طائفة منهم - فهذا المعنى حق، سواءً كان نفياً

(١) الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصبهاني (١/ ٤٧٦-٤٧٧)، وانظر: لوامع الأنوار للسفاريني (١/ ١٠٤-١٠٧).

للتمثيل من كل وجه، أو نفياً للتمثيل من وجه دون وجه.

وأما إن أرادوا بنفي التشبيه أن ينفوا أصل المعنى المشترك الكلي، وهو المشابهة بوجه من الوجوه - كما يقول بذلك الجهمية - فهذا القول باطل، وقد تقدم تفصيل بطلانه(١).

د- وهؤلاء - الذين جعلوا ظاهر النصوص هو التشبيه، ثم نفوا ما زعموه ظاهراً - قد غلطوا من جهتين:

١- فتارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجاً إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك.

وهذا كدعواهم: أن ظاهر النصوص التشبيه، أو أن ظاهر نصوص المعيَّة: مخالطة الرب لخلقه، وحلوله معهم، فتكون هذه الدعوى باطلة من أصلها.

٢- وتارة يَرُدُّون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ؛ لاعتقادهم أنه باطل.

وهذا كقولهم في حديث: «ينزل ربنا...» إن ظاهره النزول، وهو ممتنع، فيكون المعنى الذي ذكروه صحيحاً، ولكن ما ادَّعوه من أن النزول ممتنع على الله دعوى باطلة، لا دليل لهم عليها(٢).

هـ- وشبهة هؤلاء النفاة إنما تنكشف بما تقدم تقريره في مسألة القدر المشترك في الصفات، وأن القول به لا يستلزم التمثيل الذي جاءت النصوص بنفيه، بل التمثيل الذي نفته النصوص، والتشبيه الذي ذمه السلف لم يُرَد به نفي شيء من الصفات، وإنما أريد به ما استلزم إضافة شيء من خصائص المخلوق للخالق أو العكس، وأما مجرد الاتفاق في الاسم وفي

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٦-٤٧٧).

(٢) انظر: التدمرية (٦٩).

المعنى الكلي الذهني المطلق فإنه لا يستلزم التماثل عند الإضافة والتَّخصيص، ولو لزم ذلك للزم التماثل بين كل الأشياء، وللزم تبعاً لذلك نفي أصل الوجود والشيئية عن الله، وقد سبق تحرير القول في ذلك، فلا داعي لإعادته[١].

وكما استقام لهؤلاء أن يثبتوا لله ذاتاً لا تماثل الذوات، ووجوداً لا يماثل وجود الموجودات، فيلزمهم بضرورة العقل أن يثبتوا له صفات لا تماثل الصفات، فإن القول في بعض الصفات كالقول في بعضها، والقول في الصفات كالقول في الذات[٢].

و- ثم يقال لهؤلاء: بالنظر لما وقع في لفظ (التشبيه) من اضطراب عظيم في معناه ومدلوله، حيث أُلحقت به معانٍ اتُّفق على نفيها، وألحقت به معان اختلف فيها، فلذلك لا يصح احتجاجكم بنفي التشبيه على نفي ما اختُلِف في دخوله تحت هذا الاسم، إذ لمنازعكم أن ينفي دخول هذا المعنى تحت التشبيه من الأصل، أو أن يثبت ذلك المعنى مع نفي التشبيه الموهوم[٣]، ولا مدخل لكم إلى إبطال مذهبه من هذه الجهة، فليس الكلام هنا في الألفاظ، بل في المعاني، وإذا ثبت ذلك لم يبق إلَّا المصير إلى أحد أمور ثلاثة:

- فإما أن يُرجع إلى المعاني التي اتُّفق على نفيها مما يدخل في مسمى التشبيه.

---

(١) وانظر كذلك: بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٩، ٤٧٧).
(٢) انظر: التدمرية (٣١-٤٣).
(٣) وهذا ما يسميه الأصوليون: (القول بالموجب)، وهو (القول بالدليل مع منع المدلول)، وقد سبق بيانه وبيان قربه من قلب الدليل في ملحق (علاقة القلب بغيره من القوادح) ضمن الباب الأول من هذه الرسالة.

- وإما أن يُرجع إلى المعنى الشرعي واللغوي للتمثيل المنفي عن الله، والوقوف عنده.
- وإما أن يُرجَع إلى الأدلة الأخرى من الشرع أو العقل، الدَّالة على إثبات ذلك المعنى المراد أو نفيه.

وكل هذه الأمور الثلاثة لا تساعدكم على نفي ما نفيتموه من الصفات، بل هي على نقيض قولكم أقرب.

وأما الاعتماد على المعنى الاصطلاحي المختص بطائفة معينة للفظ (التشبيه)، لمجرد أن تلك الطائفة جعلت ذلك المعنى تشبيهاً، فهذا ما لا يستقيم الركون إليه بحال، فإن «الاصطلاحات اللفظيَّة ليست دليلاً على نفي الحقائق العقليَّة»[1].

وإذا تقرر ذلك، بطل الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، أو بقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤]، على نفي شيء من الصفات، أو أنه لا يرى في الآخرة، أو أنه ليس فوق العرش، ونحو ذلك، فإن دخول مثل هذه المعاني تحت مسمى (المثل) و (الكفؤ) هو مما لم يقع الاتفاق عليه، ولم تدل عليه اللغة ولا الشرع، ولم تشهد الأدلة الصحيحة الأخرى بنفيه عن الله[2].

أولاً: مناقشة وقلب قول المعتزلة في معنى التشبيه، واحتجاجِهم بنفيه على نفي الصفات.

سبق بيان تعريف المعتزلة للتشبيه، واحتجاجهم بنفيه على نفي الصفات، وذِكر المقدمات الثلاث على ذلك الاستدلال، وكما يُعلم، فإن إبطال مثل

---

(١) التدمرية (٣٧).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١١٣-١١٤)، التدمرية (١١٩).

هذا الاستدلال يُكتَفَى فيه بإبطال مقدمة واحدة من مقدماته، أو بإبطال نتيجته بطريق آخر، أو ببيان لازم من لوازمها الفاسدة، فكيف إذا كانت جميع مقدمات ذلك الاحتجاج فاسدة، وأفسد منها نتيجتها المناقضة لما علم بالضرورة من دلائل الشرع، وفيما يلي بيان بطلان ذلك الاحتجاج:

بطلان المقدمة الأولى، وهي تعريفهم للتماثل بأنه: المشاركة في أخصِّ أوصاف النَّفس.

فيقال: إن تعريفكم للتمثيل بذلك تعريفٌ باطل، ولم تقيموا دليلاً عليه، بل هو مجرَّد دعوى، وقد دل القرآن على نفي المماثلة بين أشياء مع اشتراكها فيما سميتموه: أخص الأوصاف، كنفي المماثلة بين قوم عاد وبين غيرهم، في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝٦ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ۝٧ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ۝٨﴾ [الفجر: ٦ - ٨]، وغيره من الأدلة، وقد تقدم بيان ذلك.

فالمماثلة المنفية عن الله: هي أن يوصف الله تعالى بما يختصُّ به المخلوق.

ومن أوجه بطلان تعريفهم أن يقال للمعتزلة: على قولكم: (إن المماثلة هي المشاركة في أخص الأوصاف، وإن أخص أوصاف الله القدم، وأخص أوصاف المخلوق: الحدوث) فهل تقولون: إن المحدثات مماثلة لله في صفة الحدوث، أم مخالفة؟

فسيقولون قطعاً: هي مخالفة.

فيقال لهم: فعلى قولكم هذا فإنه يلزم أن لا يكون شيء من المُحدَثات مخالفاً لشيء آخر من المُحدَثات، بل يلزم أن تكون المُحدَثاتُ جميعها متماثلةً في صفاتها الخاصَّة والعامَّة أيضاً، لأنكم قد قررتم أن الاشتراك في الوصف الأخص يوجب الاشتراك في سائر الصفات.

فيلزم على هذا أن تكون جميع المتضادات بل والمتناقضات متماثلة، وأن يكون الموت مماثلاً للحياة، والوجود مماثلاً للعدم، وبطلان ذلك معلوم بالضرورة[١].

وإذا ما بطل تعريفهم للتمثيل، لم يعد في إثبات الصفات ما يوجب أن يكون تمثيلاً، فإن من أثبت الصفات لم يثبتها على وجهٍ يضاف إلى الخالق فيها ما يختص بالمخلوق، بل أثبتوها مع تمام التنزيه للخالق عن مماثلة شيء من صفات المخلوقات، وإذا كانت المماثلة قد تنفى بين صفات كثير من المخلوقات لاختلاف خصائصها (كقوَّة النملة وقوة الأسد)، فإن ما بين خصائص الخالق والمخلوق من الاختلاف والتباين أعظم بما لا قدر له من الفارق بين أدنى المخلوقات وأعلاها، فكيف يُعدُّ اتصافه بالصفات تمثيلاً؟!

بطلان المقدمة الثانية: وهي زعمهم أن أخصَّ أوصاف الله هي: القِدَم.

فإن الزعم بأن أخص ما يتصف به الربُّ هو صفة واحدة معيَّنة إنما هو تحكُّمٌ لا دليل عليه، فإن مثبتة الصفات يقولون: أخصُّ وصفٍ للباري هو ما لا يتصف به غيره[٢]، و«خصائص الرب التي لا يوصف بها غيره كثيرة، مثل كونه رب العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه الحيُّ القيُّوم، القائم بنفسه، القديم، الواجب الوجود، المُقِيم لكل ما سواه، ونحو ذلك من الخصائص التي لا تشركه فيها صفة ولا غيرها»[٣].

فليس هناك صفة واحدة يقال عنها إنها أخصُّ وصف الإله، بل هي صفات كثيرة يختصُّ بها الباري عن غيره، بل إن«كل ما ثبت للرب تعالى من

---

(١) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٤٣-١٤٤).

(٢) انظر: التدمرية (١١٨).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٤٦)، وانظر: نفس المرجع (١٠/ ٢٧٩)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٠٨).

الأسماء والصفات يختص به، مثل: أنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه أرحم الراحمين، وأنه خير الناصرين، وأنه إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون، وكل هذه الأمور وغيرها من أخص وصفه، ليست له صفة يماثله غيره فيها بوجه من الوجوه، بل كل صفة له فإنها تختص به، وتوجب امتيازه بها عن خلقه»[١].

على أن تعيينهم للقدم بأنه أخص وصف الإله هو مما ينقلب عليهم، ويلزمهم القول بما فروا منه من وقوع التركيب في الحقيقة الإلهية[٢]، فإن«من قال: (القِدَمُ أخصُّ الأوصاف) فيجب أن يبين أعمَّ الأوصاف؛ فإن الأخص إنما يتصور بعد الأعم، فما الأعم؟! فإن كان الوجود هو الأعم، والقدم هو الأخص: فقد التأمت حقيقة الإلهية من أعمَّ وأخص، فالأخص عين الأعم أو غيره؟ ويلزم على مساق ذلك ما ألزمتموه على الصفات»[٣].

بطلان المقدمة الثالثة، وهي قولهم: لو كان للباري صفات قديمة، لكانت مثلاً لله:

وهذه المقدمة هي الأساس في هذه الحجة، وعليها تدور وتعتمد.

وهي مقدمة باطلة من أصلها، متناقضة في نظمها، منقلبة على أهلها، حتى لو سُلِّم تنزلاً بصحة المقدمتين الأولين، وبيان ذلك بما يلي:

١ - أن هذا الاستدلال استدلالٌ مغلوط من أصله، ذلك أن المماثلة إنما يُتَصَوَّر تحقُّقها بين شيئين متباينين، كمماثلة زيدٍ لعمروٍ، ومماثلة هذا الثوب لذاك، ونحو ذلك، وأما الصفات فإنها غير مباينة للذات حتى تُعقَد

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/٥٠٨).

(٢) سيأتي تفصيل القول في التركيب في مبحث قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم.

(٣) نهاية الإقدام للشهرستاني (٢٠١).

هذه المقارنات أو المفارقات بينها وبين الذات، بل هي قائمة بالذات، ملازمة للذات، لا يمكن تصوُّر انفكاك الذات عنها في الخارج، وإنما الذهن قد يفرض أحدهما فرضاً دون الآخر، مع قطعه باستحالة وجود ذات عَرِيَّة من الصفات في الخارج، وبهذا يبطل استدلالهم من أصله.

٢- أن هذه مقدمة مبنية على فرض المغايرة بين الصفة والموصوف، كما أن هذا الاستدلال مبنيٌّ على الاحتجاج بنفي تعدُّد القدماء على نفي الصفات، وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه(١)، وعلى سبيل الإجمال يقال: إن مما يعلم بضرورة العقل واللغة أن صفة الموصوف المُحْدَث الممكن إذا وافقته في كونها مُحدَثة ممكنة لم يلزم أن تكون مماثلة له، وإلا للزم أن تكون صفة الإنسان إنساناً آخر، وأن تكون صفة النبيِّ نبيّاً، وأن يكون كل وصفٍ لخاتم النبيين ﷺ نبيّاً مثله! ومثل هذا الكلام سفسطة لا يقول بها عاقل، فكيف يوجب هؤلاء أن تكون صفة الإله إلهاً!

بل هو سبحانه إله واحد، متَّصف بالصفات، مختصٌّ بما لا يماثله فيه غيره من صفات الكمال، متنزه عن صفات النقص مطلقاً، وعن أن يكون له كفءٌ في شيء من صفات الكمال(٢).

وهؤلاء قد بنوا قياسهم هذا على تمثيل الله بخلقه - وبه ينقلب استدلالهم عليهم - ذلك أنهم رأوا بعض صفات المخلوق مما يصح انفصالها عنه، ومقارنتها بصاحبها، كانفصال يد الحيوان عنه، وهذا ولا شك من معالم النقص في صفات المخلوق، إلَّا أن هؤلاء قد توهموا جواز هذا المعنى في حقه تعالى - وإن لم يصرحوا به - فعقدوا المقارنة وفرضوا

(١) ينظر: مبحث (قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم) من هذه الرسالة.

(٢) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٩٥)، الصفدية (٢/ ٢٢٨)، وانظر كذلك: شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي (١٨٨).

المماثلة بين الصفة منفكَّةً عن موصوفها، وبين الموصوف منفكّاً عن صفته، عقدوا ذلك في المخلوق، ثم عقدوا ذلك في الخالق، وقد غاب عن هؤلاء فرق جوهريٌّ بين صفات الخالق والمخلوق، ألا وهو أن صفات المخلوق ممكنة قابلة للزوال، وصفات الخالق واجبة يمتنع عليها الزوال، فمجرد المقارنة وفرض المماثلة مبني على جواز المفارقة والمباينة، والمفارقة والمباينة في حقِّ صفاته تعالى ممتنعة، فكان استدلالهم مبنياً من أصله على فرض وتوهم ممتنع، فكان استدلالاً باطلاً ممتنعاً.

وإذا كان هذا القياس ممتنعاً حتى في المخلوق كما سبق (وإلا لكانت صفة النبي نبيّاً، وصفة العرش عرشاً، وصفة المَلَكِ ملكاً) مع أن هذه الصفات جائزة، فامتناعه في حقِّ الله - الواجبِ الوجود بذاته وصفاته - أشدُّ امتناعاً.

٣ - أن هؤلاء قد ذكروا في تعريفهم للتماثل الممتنع ما يدل على عدم دخول الصفات في ذلك.

ومن ذلك على سبيل المثال ما قاله إسماعيل بن علي الزيدي[(١)] في بيان معنى لفظ (التشبيه): «الأصل أن هذا اللفظ يستعمل في أصل اللغة في شيئين يشتركان فيما به يتميز أحدهما من سائر الأشياء مما يتناوله الحواس، نحو الصور والأشكال والهيئات، ولهذا يُقال: إن الإنسان يشبه الإنسان، وإن البُرَّ يشبه البر، ولا يشبه الشعير»[(٢)].

---

(١) هو إسماعيل بن علي بن أحمد الزيدي، أبو القاسم البستي، تعلم الكلام والجدل، التقى بالقاضي عبد الجبار وبالشريف المرتضي، وبأبي حسين البصري والباقلاني، طبع له كتاب: البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، وتوفي عام (٤٢٠هـ).
انظر: مقدمة التحقيق لكتابه السابق.

(٢) البحث عن أدلة التكفير والتفسيق لإسماعيل بن علي الزيدي (٦٨).

فهذا اعتراف منه بنفي المشابهة بين البر والشعير، مع اشتراكهما في صفات كثيرة، كالجسمية والنمو والاقتيات بهما وغير ذلك، فإذا لم يكن هذا تشبيهاً فما باله يجعل وصف الله بالصفات - مما به المشاركة في اللفظ وأصل المعنى مع المخلوقات - تشبيهاً؟!

بل إنه قد قال بعد ذلك: «التشبيه الذي هو كفر وباطل هو: أن تصف الله بما يقتضي حدوثه، أو حدوث معنى فيه، أو حدوثه على وجه، أو مشاركة غيره له في أخصِّ ما له، أو لذلك الغير من الصفات، فأما إجراء أوصاف عليه وعلى غيره لحصولها لهما فليس بتشبيه، نحو قولنا: عالم وقادر وحيٌّ»[1]، وهذا تصريح آخر منه بأن إثبات الصفات لا يُعَدُّ تشبيهاً، فما باله ينكر قيام الصفات بالله تعالى، ويعُدُّ منكريها قائلين بمثل قول النصارى بالأقانيم، أو قول المشركين بالآلهة، أو قول الثنوية[2] بالأصلين[3].

٤- ثم إن لفظ (الغير) - الذي ذكروه عندما عرفوا التمثيل الممتنع بأنه: «مشاركة غيره له في أخصِّ ما له أو لذلك الغير من الصفات»[4] - لفظ (الغير) هنا لفظ مجمل، فالغيرية التي يمتنع اشتراكها مع الله في القدم هي

---

(١) البحث عن أدلة التكفير والتفسيق لإسماعيل بن علي الزيدي (٦٨)، وانظر: نفس المرجع (١١٣).

(٢) الثنوية أو أصحاب التثنية هم الذين يزعمون أن العالم صادر من أصلين، وهما: النور والظلمة، فالنور إله الخير، والظلمة آلهة الشر، وقالوا بأزليتهما وقدمهما، وتساويها في القدم، واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والاجناس والأبدان والأرواح، ويندرج فيهم عدة فرق: المجوس، والديصانية والمانوية وغيرهم. انظر: الملل والنحل (١/ ٢٤٤)، الجواب الصحيح (١/ ٣٥١) (٢/ ١١٣)، شرح المواقف (٣/ ٦٥، ٧٧، ٩١)، حز الغلاصم (١٠٨).

(٣) انظر: البحث عن أدلة التكفير والتفسيق (٧٠، ١١٧).

(٤) البحث عن أدلة التكفير والتفسيق لإسماعيل بن علي الزيدي (٦٨).

غيرية الذوات المباينة، كالآلهة الأخرى، ومنه ما عناه النصارى في أقانيمهم، وعلى هذا فلا يصح أن يطلق القول بأن الصفات القائمة بالله تعالى (مغايرة له)، فإنها ليست ذواتٍ مستقلة قائمة بنفسها، بل لا يمكن تصور قيامها بذاتها خارجةً مستقلَّةً عن موصوفها، بل لا يمكن أن يُتَصَوَّر الموصوف مجرداً عن تلك الصفات، فعلم بهذا أن إثبات الصفات غير داخل أصلاً في تعريفهم للتمثيل - على التسليم به - وسيأتي مزيد تفصيل للفظ (الغير) والكشف عما لحقه من إجمال في المبحث القادم.

على أن البعض ذكر للمعتزلة طريقة أخرى في الاحتجاج بالتمثيل على نفي الصفات، وهي طريقة مبنية على قاعدتهم السابقة في أن المماثلة تثبت بالاشتراك في أخص الأوصاف، ثم قالوا في صفة العلم مثلاً: إن العلم له ثلاثة أوصاف:

١ - أعمها: وصفه بأنه موجود.

٢ - وأوسطها: وصفه بأنه عَرَضٌ.

٣ - وأخصها: وصفه بأنه علم.

قالوا: فالمماثلة تتحقَّق بين الشيئين إذا تشاركا في أخص الأوصاف، أي صار كلٌّ منهما موصوفاً بأنه ذو علم، ولهذا نفوا أن يكون العلم صفة قائمة بذات الله، لأنه أخص الأوصاف[1].

وهذه الطريقة يُرَدُّ عليها بنحو ما سبق، ويضاف على ذلك: أن هذه الطريقة - على فرض التسليم بها - فإنها تنقلب على أصحابها، وتلزمهم القول بجواز اتصاف الله بالصفات مع نفي المماثلة، كما جوَّزوا المشاركة في الوجود بين الباري وبين الكائنات مع عدم تحقُّق المماثلة.

---

(١) انظر: البداية من الكفاية لنور الدين الصابوني الماتريدي (٥٧-٥٩)، (بواسطة رسالة: الماتريدية لشمس الدين الأفغاني ١/ ٥٦٦).

وبيان ذلك أن يقال لهم: لماذا قلتم إن أخصَّ أوصاف العلم هو كونه عِلماً؟ هناك صفات أخرى للعلم أخص من كونه علماً، فمثلاً: كون العلم كليّاً أو جزئيّاً، عامّاً أو خاصّاً، واجباً أو جائزاً، صحيحاً أو باطلاً، سابقاً لوقوع الشيء أو لاحقاً، إلى غيرها من الصفات التي هي أخصُّ من مطلق وصف العلم، بل إن من أوجه التخصيص المحتملة لصفة العلم كون هذا العلم مختصّاً بهذا العالِم المعين، وكون العلم الآخر مختصّاً بغيره من العالمين.

فإذا تقرَّر ذلك - وبرجوعنا إلى تعريفكم للتماثل، وهو المشاركة في أخصّ الأوصاف - أمكننا أن نقول بنحو ما قلتم في الوجود: إن وصف المخلوق بالعلم ووصف الخالق بالعلم لا يستلزم التماثل؛ لأن علم المخلوق مخالفٌ لعلم الخالق في أوصاف كثيرة أخص من مطلق العلم، فعِلْمُ المخلوق ناقص حادث جائز خاص قاصر جزئيٌّ قابل للغلط..إلى غير ذلك من أوجه النقص والقصور، بل يقال: إن علم المخلوق مناسب لذات المخلوق الناقصة القاصرة، وهذا بحد ذاته موجبٌ لخصوصية علمه عن مطلق صفة العلم.

بينما علم الخالق كامل واجب عامٌّ لا يخفى عليه شيء من الكليات والجزئيات، مناسب لذاته الكاملة.

فتَحَقَّق أن تعريف المعتزلة للتمثيل (المشاركة في أخص الأوصاف) لا يقتضي امتناع وصف الباري بالصفات، بل يقتضي جواز ذلك، وأنه لا يستلزم التماثل، وهذا كافٍ لقلب تعريفهم عليهم، إذ إن تعريفهم الذي استدلوا به على امتناع قيام الصفات بالباري قد تحقَّق أنه يقتضي جواز قيام الصفات به مع نفي المماثلة فيما يختص به تعالى، وحكم الجواز مناقض لحكم الامتناع، فانقلب دليلهم وتعريفهم عليهم.

فكما قلتم إن السواد غير مماثل للبياض، بل مخالف له لاختلافهما في أخصِّ وصفيهما، وأن هذا لا يمنع أن يشتركا في الصفات الأعم (كالعرضية واللونية والوجود).

فيلزمكم أن تقولوا: إن المخلوق غير مماثل للخالق، بل مخالف له، لمخالفتة فيما يختص به الباري من وجوب العلم وشموله مثلاً، وأن هذا لا يمنع من وقوع المشاركة فيما سوى ذلك، كأصل صفة العلم، وما قيل في العلم يقال في غيره من الصفات.

٥ - أن قول المعتزلة في نفي الصفات لئلا تشارك الله في أخص أوصافه (القِدَم) ينتقض وينقلب عليهم فيما قالوه من أن المعدوم شيء ثابت في العدم، فإن المعتزلة يقولون عن المعدومات الممكنات إنها أشياء، وإن حقيقتها وماهيتها وأعيانها ثابتة وموجودة في العدم، وإنها قديمة وأزليَّة، وإنها غير مجعولة ولا مخلوقة[١].

فهذه الأشياء التي أثبتوها في العدم قد شاركت الربَّ في أخصِّ أوصافه عندهم، ألا وهو (القِدَم)، فيلزمهم على قاعدتهم في نفي التمثيل أن تكون هذه الأشياء آلهة، فيكونون قد أثبتوا لله تعالى ما لا حصر له من الشركاء في ربوبيته، بل إن طريقتهم في نفي الصفات - لو سلم بصحتها جدلاً - لكان المحذور اللاحق بهم أشد من المحذور الذي يلحق مثبتة الصفات، ذلك أن من أثبت الصفات لم يثبتها ذواتٍ مستقلَّة قائمة بأنفسها، بل أثبتها قائمة بالربِّ، لا يتصور انفكاكها عن الذات أصلاً، بخلاف قول المعتزلة حين قالوا بثبوت المعدومات، حيث أثبتوها قائمة بأنفسها، قديمة، غير مخلوقة ولا مجعولة، فكان قولهم هو الأقرب والأليق بقول أصحاب الأقانيم من

(١) سبق بيان هذه المسألة وتوثيق الأقوال فيها والجواب عن حجج المخالفين في مبحث قلب الأدلة التي استدل بها أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

النصارى، فدليلهم في نفي الصفات انقلب عليهم في شيئية المعدوم.

ثانياً: مناقشة قول الأشاعرة، وقلب احتجاجهم بنفي التشبيه على نفي الصفات الخبرية والفعلية.

تقدم ذكر احتجاج الأشاعرة بنفي التشبيه على نفي صفات الله الخبرية والفعلية، والمقدمات الثلاث التي انتظمت استدلالهم به.

وقبل مناقشة مقدمات دليلهم على التفصيل يقال على سبيل الإجمال: إن الاحتجاج بهذه الطريقة على نفي الصفات الخبرية أو الفعلية هو من المصادرة على المطلوب[1]، وذلك أنهم قد احتجوا على نفي تلك الصفات بنفي التشبيه، ثم جعلوا معنى التشبيه أن يتصف بهذه الصفات، فأدخلوا نتيجة الدليل في نظم ذلك الدليل، وبطلان هذا معلوم عند أهل الأصول، فإن مخالفهم يقول بموجب النفي للتشبيه، ولكنه يمنع أن يكون إثبات تلك الصفات تشبيهاً.

وعلى هذا يقال: إن كون التمثيل منفياً عن الله - كما في المقدمة الثالثة لذلك الاستدلال - هو مما لا ريب فيه ولا نزاع، وقد تقدم تقريره والاستدلال عليه، وإنما النزاع فيما زعموه في المقدمتين الأوليين من كون اتصاف الباري بتلك الصفات يستلزم التجسيم، وأن الأجسام متماثلة، كما ينازعون أيضاً في تعريفهم للتمثيل المنفي عن الله، وما رتبوه عليه من لوازم، وبهذا فإن الرد عليهم يكون بما يلي:

أولاً: مناقشة تعريفهم للتمثيل. وذلك من خلال النقاط التالية:

١ - أن تعريفهم للصفات التي يمتنع الاشتراك فيها تعريف لا دليل

---

(١) المصادرة على المطلوب: «هي جعل المطلوب مقدمة في إثبات نفسه بعبارة أخرى» الرد على المنطقيين لابن تيمية (٢٢٨)، وانظر: التعريفات للجرجاني (٢٧٧)، الكليات للكفوي (٤٤٨)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ٣٨٢).

عليه، ولا ضابط له، فقولهم: إن التمثيل الممتنع هو الاشتراك في الصفات الذاتية، وإن الصفات الذاتية هي: (ما يستحيل وجود الذات بدونها) يقال فيه: هذا الضابط إن أمكنكم تصوره وتطبيقه على صفات بعض المخلوقات، فكيف يمكنكم تطبيقه فيما يتعلق بالباري؟، وكيف تأتّى لكم أن تجعلوا صفة (الوجه) - على سبيل المثال - مما لا يستحيل وجود الذات بدونها بينما صفات (العلم) و (السمع) و (البصر) لم تجعلوها كذلك؟.

٢- ثم يقال: على فرض صحة تعريفكم للتمثيل، فإنه ليس فيه ما يمنع اتصاف الباري بما نفيتموه من الصفات، فهل في كون الباري موصوفاً بالعلو الذاتي ما يستلزم اشتراكه مع خلقه في جميع الصفات النفسية؟! كلّا، ولا في كونه موصوفاً بالوجه واليدين والنزول ونحو ذلك، وليس في مثبتة الصفات الخبرية والفعلية من أهل السنة والجماعة من يقول بمشاركة الباري لخلقه في جميع الصفات النفسية - كما هو تعريفكم للتمثيل - بل ولا في المجسمة الممثلة من يزعم ذلك.

كما أنه لم يزعم أحد من أهل السنة أن ما أثبتوه من صفات الباري تقوم مقام صفات المخلوق، وتَسُدُّ مسَدَّها، وتنوب منابها، ولا أن صفات الباري يجوز عليها ما يجوز على صفات المخلوق، ويجب لها ما يجب لها، ويمتنع عليها ما يمتنع عليها - كما هو تعريفكم للمثلين - بل قد قرروا نقيض ذلك، فصفات المخلوق - كذاته - جائز عليها الفناء، واجب عليها الحدوث، ممتنع عليها القدم، وصفات الباري تعالى - كذاته - واجبة قديمة، ممتنع عليها الفناء والحدوث، فأين التشبيه المزعوم.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل الذي فسرتموه بأنه: يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له.

ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يَتَصور ما

يقول، فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة»[(١)].

وبهذا ينقلب تعريفهم عليهم - كما انقلب تعريف المعتزلة - وذلك أنَّ تعريفهم للتمثيل لا يكون مانعاً من اتصاف الله بما نفوه من الصفات، على النقيض مما قصدوه من هذا التعريف، بل يكون حاكماً بجوازه وإمكانه، وهذا كاف في انقلابه.

- وقد نبَّه إلى هذا الرد العلامة المُعَلِّمي ﷺ، وقرر أننا لو اعتبرنا أيّاً من التعريفات التي ذكرها المتكلمون في حدِّ التمثيل، فليس فيها ما يمنع إثبات نصوص الصفات.

وذلك أن إثبات الصفات للباري ليس فيه ما يستلزم إثبات المناظرة بين الله وبين خلقه (كما هو التعريف اللغوي للمثيل)، وليس فيه ما يستلزم مشاركة الله لخلقه في جميع الصفات النفسية (كما هو تعريف أكثر المتكلمين للتمثيل)، ولا مشاركته في أخص وصف النفس (كما في تعريف المعتزلة له)، فإذا حُمِلت المماثلة المنفية في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] على واحد من هذه المعاني فليس بين الآية وبين شيء من المعاني الظاهرة لنصوص الصفات منافاة ما[(٢)].

٣ - بل إنه قد صرح بعض المتكلمين من الصفاتية بأن المماثلة إنما تكون بالاشتراك في جميع الأوصاف، حتى إنه لو اختلف الشيئان في وصف واحد فلا تثبت المماثلة[(٣)].

---

(١) التدمرية (١١٦-١١٧)، وضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٦٩).
(٢) القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي (١١٤-١١٥). بتصرف.
(٣) انظر: شرح العقائد النسفية للتفتازاني (٩٧)، البداية من الكفاية لنور الدين الصابوني الماتريدي - ت فتح الله خليف، دار المعارف (٥٧-٥٩).

فعلى هذا الحد والحكم الذي قرره هؤلاء لا يكون أيٌّ واحدٍ ممن أثبت الصفات لله داخلاً في مسمى التمثيل.

٤- ولهذا فإن الآمدي لمَّا نفى الصفات الخبرية والفعلية عن الله - كالوجه، واليدين، والعينين، والنور، والساق، والقدم، والاستواء - وذكر أن إثباتها لله: «انخراط في سلك نظام التجسيم، ودخول في طرف دائرة التشبيه». قال بعد ذلك:

«فإن قيل بأن ما دلت عليه هذه الظواهر من المدلولات، وأثبتناه بها من الصفات ليست على نحو صفاتنا، ولا على ما نتخيل من أحوال ذواتنا، بل مُخَالِفَةٌ لصفاتنا، كما أن ذاته مخالفة لذواتنا، وهذا مما لا يقود إلى التشبيه، ولا يسوق إلى التجسيم.

فهذا وإن كان في نفسه جائزاً، لكن القول بإثباته من جملة الصفات يستدعي دليلاً قطعياً»(١).

فيقال: إن كلامه هذا ينقلب عليه، ويُلزمه - وجوباً - أن يقول بإثبات تلك الصفات، ولا عبرة بما ذكره في آخره، وبيان ذلك بأن يقال: إنه قد أقر بأن العقل يجوِّز إثبات الصفات على الاعتبار الذي ذكره، بمعنى أن العقل لا يمنع ذلك، فإذا كان العقل يجوِّز وقوعه أو عدم وقوعه بقي ذلك الإثبات مستوي الطرفين من ناحية العقل، فصار العقل محايداً بل مُجَوِّزاً للاتصاف، لا يُثبِتُ ولا يَنْفِي، فلا بُدَّ من المصير إلى أدلة أخرى سوى العقل، وإذا رجعنا إلى الأدلة الأخرى، فسنجد أنها تدل بظاهرها على إثبات الصفات - حسب إقراره هو - فوجب بالعقل - على لازم قوله، فضلاً عن الشرع - أن تُثبَت، وامتنع تأويلها؛ لأن العقل كما تقدم قد حكم بالجواز في هذه القضية، فانقلب قوله عليه، وأما قوله «القول بإثباته من جملة الصفات

---

(١) غاية المرام (١٣٨).

يستدعي دليلاً قطعياً»، فيقال فيه أولاً: إن الأدلة الدالة على ما نفيته من الصفات لا تقل قطعيتها عما أثبتَّه منها، فأدلة العلو الذاتي مثلاً لا تقل عن أدلة صفة الكلام، إن لم تكن أكثر منها، ويقال ثانياً: إنه إذا ثبت بطلان المعارض العقلي - حسب إقرارك - كان الدليل المفيد للظن الغالب كافياً للإثبات، إذ غلبة الظن ترجِّح جانب الإثبات على جانب النَّفي، فليس لك أن تشترط يقينيَّة الدلالة وترد ما أفاد غلبة الظن دون اليقين، وعليه فلو سلمنا - تنزلاً - أن نصوص الصفات التي نفاها لا تفيد اليقين، فإنها لن تقل عن إفادة غلبة الظن، فلزم على الاحتمالين إثبات الصفات.

ثانياً: نقد المقدمة الأولى من احتجاجهم بالتمثيل على نفي بعض الصفات.

وهي زعمهم أن وصف الله بالصفات الخبرية (كالوجه، واليدين، والساق) أو الفعلية (كالاستواء والنزول)يستلزم التجسيم.

والكلام في التجسيم سيأتي تفصيل القول فيه، وإبطال الاحتجاج به في مبحث التركيب والتجسيم، وخلاصة القول فيه أن لفظ الجسم ينظر إليه من ناحية اللفظ وناحية المعنى.

فأما لفظ (الجسم): فإنه لفظ مُحدَث مُجمَل، لا يجوز إطلاقه على الله إثباتاً ولا نفياً.

وأما من ناحية المعنى:

- فإن أريد به المعنى اللغوي للجسم (وهو البدن الكثيف) فإنه لا يطلق على الله.
- وأما المعاني الاصطلاحية للجسم:
- فإن أريد به تنزيه الله عما يجب أن ينزه عنه كمماثلة شيء من مخلوقاته، فهذا النفي حق.

وأما إن أريد بنفي الجسم: نفي ما أثبته الله لنفسه من صفات

الكمال، فهذا النفي باطل، (وهو ما أراده هؤلاء من لفظ الجسم هنا)، ولا دليل لهم على نفيه، وإن سموه بما شاؤوا[١].

بل إن الاحتجاج على نفي الصفات بنفي التجسيم (على اصطلاحهم السالف) يكون من المصادرة على المطلوب، وهي باطلة باتفاق، إذ حاصل قولهم أنهم نفوا تلك الصفات الخبرية والفعلية بحجة أنه يلزم من إثباتها التجسيم، ومن معنى التجسيم عندهم أن تكون الذات موصوفةً بهذه الصفات الخبرية أو الفعلية، فكأنهم قالوا: يمتنع إثبات هذه الصفات الخبرية والفعلية بدليل أنه يلزم من ذلك أن يكون الله موصوفاً بها، فجعلوا الدليل - عند تمحيص قولهم - نفس النتيجة، وهذه هي المصادرة على المطلوب، بل هذا من التمويه والمغالطة اللفظيَّة لا غير.

وبهذا تبطل المقدمة الأولى من مقدمات حجة التشبيه عند المتكلمين.

ثالثاً: نقد المقدمة الثانية من احتجاجهم بالتمثيل على نفي بعض الصفات.

وهي قولهم: (لو كان الله جسماً لكان مماثلاً للأجسام) - فمع ما تقدم من عدم إطلاق هذا اللفظ على الباري إثباتاً ولا نفياً - فإن هذه المقدمة لا دليل عليها.

ومع ذلك فإنه يقال: إن ما أراده المعطلة من هذه المقدمة هو مما يجزم ببطلانه، فإنهم إنما أرادوا بها أن الله لو كان موصوفاً باليد حقيقة لكانت يده مماثلة للأيدي، ولو كان موصوفاً بالاستواء حقيقة لكان استواؤه مماثلاً لاستواء المخلوقين، وكما يقولون: للزم أن«يكون على العرش حَسَبَ كون المَلِكِ على السرير»[٢].

(١) سيأتي التفصيل في لفظ (الجسم) في مبحث (قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم) من هذه الرسالة.

(٢) التمهيد في أصول الدين، لأبي المعين النسفي (٣٧).

وقد سبق بيان بطلان هذه الدعوى، وأن إثبات الصفات لله - بل وإثبات القدر المشترك على ما تقدم تقريره - لا يلزم منه التمثيل.

على أن هذه المقدمة مبنية على قولهم في تماثل الأجسام، وأنها متماثلة في الجسمية، وإنما تختلف في الأعراض.

والقول بأن الأجسام متماثلة افتراءٌ على اللغة وعلى الشرع، فليس في لغة العرب - التي نزل بها القرآن - أن السماء مثل الأرض، أو أن الشمس مثل القمر، أو أن الجبال مثل الأنهار، وليس في اللغة التي نزل بها القرآن أن كل شيئين اشتركا في المقدارية - بحيث يكون كل منهما له طول وعرض وعمق - فإنه مثل الآخر، ولا في هذه اللغة أن كل شيئين يشار إليهما إشارة حسيَّة فإنهما متماثلان، بل وليس في اللغة أن كل شيئين اشتركا في التركيب من الجواهر المفردة - على التَّنزُّل بثبوتها - أو من المادة والصورة فإن أحدهما مثل الآخر.

بل إن اللغة العربية التي نزل بها القرآن قد دلت على نقيض ذلك، وأن الشيئين قد يكونان مشتركين في الجسمية والنُّمو والحسِّ والضَّحك وغير ذلك، ويكون أحدهما غير مماثل للآخر.

فقد قال تعالى: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْاْ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمْثَٰلَكُم ﴿٣٨﴾﴾ [محمد: ٣٨]، فنفى الله المماثلة بين طائفتين من البشر، مع اشتراك الجميع بكونهم أجساماً، مما دلَّ على أن الاشتراك في الجسمية لا يستلزم التماثل، وأن نفيَ المماثلة بين شيئين لا يستلزم نفي المشاركة بينهما ولو في معنى من المعاني الكُلِّيَّة العامَّة الذِّهنية، حيث اشترك هؤلاء الأقوام المذكورون في الآية في كثير من المعاني - كالحيوانية، والإنسانية، والجسمية - مع نصِّ الآية على انتفاء التماثل بينهم، مما دلَّ على بطلان قاعدة القوم القائلة بتماثل الأجسام.

كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝٦ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ۝٧ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ۝٨﴾ [الفجر: ٦ - ٨]، فحكم على هذه الأمة بعدم مماثلتها لبقية الأمم، مع اشتراك هذه الأمم في الجسمية وغيرها، فكيف يقال: إن كل جسم فإنه مماثل لكل جسم في لغة العرب؟! وإذا كان كذلك، فكيف يقال: إن الله لو كان متصفاً بالوجه أو النزول لكان مماثلاً لخلقه، والله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله؟[١].

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل، سواء فسروا الجسم بما يشار إليه، أو بالقائم بنفسه، أو بالموجود، أو بالمركب من الهيولى والصورة، ونحو ذلك. فأما إذا فسَّروه بالمركب من الجواهر المفردة على أنها متماثلة فهذا يُبنَى على صحة ذلك، وعلى إثبات الجواهر المفردة، وعلى أنها متماثلة وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك»[٢].

والقول بتماثل الأجسام مبني على القول بالجواهر المفردة، «وأكثر العقلاء لا يقولون إن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة، لا جمهور أهل الملل، ولا جمهور الفلاسفة، بل جمهور أهل الكلام من الهشامية، والنجارية، والضرارية[٣]، والكلابية، والكرامية، لا يقولون بذلك، فكيف

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١١٢-١١٣) (١٧/ ٣١٨)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥١٧، ٥٨٨) (٢/ ٢٧٤)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١٥-١١٧) (٤/ ١٩٥-١٩٨، ٢٠١) (٥/ ١٩٢، ٢٩٣) (٧/ ١١٣-١١٤، ٢٣١)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٣٢، ٥٩٩)، الصفدية (٢/ ١٦-١٧).

(٢) التدمرية (١٢١-١٢٢).

(٣) هم فرقة تنتسب إلى ضرار بن عمرو الكوفي، كان من تلاميذ واصل بن عطاء المعتزلي، ثم خالف المعتزلة في بعض المسائل، كقوله بخلق الأفعال، وإبطال التولد، وأن الله يُرى بحاسة سادسة، وله ضلالات حكاها أصحاب المقالات، مع موافقته لهم في تعطيل الصفات.

بمن عدا أهل الكلام من سائر أنواع أهل العلم، فإنهم من أعظم الناس إنكاراً لذلك»[(١)].

على أن القائلين بالجواهر المفردة لم يُقِرُّوا جميعهم بتماثل الأجسام، بل كثير منهم قد قال باختلافها، وأن الأجسام مختلفة الحقائق، وحذاق هؤلاء قد أنكروا الحجج التي احتجوا بها على تماثل الأجسام، كما ذكر ذلك الرازي[(٢)] والآمدي وغيرهما، بل إن أبا الحسن الأشعري قد جعل القول بتماثل الأجسام من أقوال المعتزلة التي أنكرها[(٣)].

فالواجب على كل من دان لله بالإسلام أن يثبت لله ما أثبته لنفسه من صفات الكمال، مع تنزيهه عن النقص وعن مماثلة المخلوقين، وإذا ثبت هذا بقي الكلام عن الأجسام الاصطلاحية وأحكامها بحثاً عقلياً، ولا يجوز أن يربط به شيء من دين المسلمين، أو أن تطلق مصطلحات هذا البحث العقلي على الرب إثباتا ولا نفياً إلا بدليل، هذا لو نطق باللغة العربية، فكيف إذا أحدث معنى مبتدعاً آخر؟!

ونفي هؤلاء للتمثيل بهذا المعنى المُخترع هو مما ينقلب عليهم، إذ

= انظر: مقالات الإسلاميين (٢٨١)، التبصير في الدين (١٠٥)، الفرق بين الفرق (٢٠١)، الملل والنحل (١/ ٩٠)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (٦٩)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ١٠٢).

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٢٠١)، وانظر: نفس المرجع (٧/ ٢٣١)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٣٢، ٥٩٩).

(٢) الرازي قد اضطرب قوله في هذه المسألة، فمرة يثبت التماثل، ومرة يثبت عدمه، انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٧٨) (٤/ ١٧٦)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٢٢)، الصواعق المرسلة (٤/ ١٢٦٠).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٢٤٥، ٣١٧)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٩٩) (٣/ ٧٨) (٤/ ٢٠١)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٢٢) (٢/ ١٩٣)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٩٩-٦٠٠)، وانظر: الإبانة للأشعري (١٣٥).

يلزمهم منه كون الربِّ مماثلاً لكل شيء، وهذا ما بينه شيخ الإسلام بقوله: «فإذا قيل هو حي ولا يماثله شيء من الأحياء في أمر من الأمور، وعليم وقدير وسميع وبصير ولا يماثله عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير في أمر من الأمور: كان ما دل عليه السمع مطابقاً لما دل عليه العقل من عدم مماثلة شيء من الأشياء له في أمر من الأمور.

وأما كون ما له حقيقة أو صفة أو قدر يكون بمجرد ذلك مماثلاً لما له حقيقة أو صفة أو قدر: فهذا باطلٌ عقلاً وسمعاً، فليس في لغة العرب ولا غيرهم إطلاق لفظ (المثل) على مثل هذا، وإلا فيلزم أن يكون كل موصوف مماثلاً لكل موصوف، وكل ما له حقيقة مماثلاً لكل ما له حقيقة، وكل ما له قَدْرٌ مماثلاً لكل ما له قدر، وذلك يستلزم أن يكون كل موجود مماثلاً لكل موجود.

وهذا مع أنه في غاية الفساد والتناقض لا يقوله عاقل، فإنه يستلزم التماثل في جميع الأشياء، فلا يبقى شيئان مختلفان غير متماثلين قط، وحينئذ فيلزم أن يكون الرب مماثلاً لكل شيء، فلا يجوز نفي مماثلة شيء من الأشياء عنه، وذلك مناقض للسمع والعقل، فصار حقيقة قولهم في نفي التماثل عنه يستلزم ثبوت مماثلة كل شيء له، فهم متناقضون مخالفون للشرع والعقل»[(١)].

والحاصل أنه لا بد من التعبير باللفظ الشرعي عن المعنى الشرعي الذي لا لبس فيه، وأما المعاني التي لم يدل الشرع عليها فلا يجب على الناس اعتقادها، وحينئذٍ فليس لأحد أن يدعو الناس إليها.

فإذا كان مُعْتَقَدُ الشخص أن الأجسام متماثلة، وأن الجسم مركب: لم يكن له أن يبتدع النفي بهذا الاسم، ويناظر على معناه الذي اعتقده بعقله،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١٧-١١٨).

بل ذلك المعنى المعلوم بالشرع والعقل يمكن إظهاره بعبارة لا إجمال فيها ولا تلبيس، كالقول بأن الله ليس كمثله شيء، وأنه لا سميَّ له، ولا كفو له، ولا نِدَّ له، فهذه عبارات القرآن تؤدي هذا المعنى بلا تلبيس ولا نزاع.

وإن كان مُعْتَقَدُهُ أن الأجسام غير متماثلة ولا مركَّبة، وأنَّ كل ما يُرَى وتقوم به الصفات فهو جسم: لم يكن له أن يبتدع في دين الإسلام قوله: (إن الله جسم) ويناظر على المعنى الصحيح الذي دل عليه الكتاب والسنة، بل يكفيه إثبات ذلك المعنى بالعبارات الشرعية، وأن يُثبِت ما أثبته الله ورسوله من علمه وقدرته وسائر صفاته(١).

وبما تقدم بيانه يتبين بطلان تعريف الأشاعرة للتمثيل، وطريقتهم في الاحتجاج بنفيه على نفي الصفات الذاتية أو الخبرية عن الله.

- **المسألة الثانية: قلب احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على نفي الصفات أو بعضها.**

إن احتجاج المعطلة بالتشبيه على نفي الصفات ينقلب عليهم من وجوه، ومنها ما يلي:

الوجه الأول من قلب دليل التشبيه: أن تنزيه الباري يستلزم على التحقيق إثبات الصفات لا نفيها.

فيقال لمن احتج بالتنزيه على نفي الصفات: إن تنزيه الباري عن النقص أو عن المثيل يستلزم إثبات الصفات، لا نفيها، فاحتجاجكم بالتنزيه مقلوب عليكم.

فأما النوع الأول من التنزيه - وهو تنزيه الله عن النقائص - فيقال فيه: إن تنزيه الله عن صفات النقص لا يكون كمالاً بمُجَرَّد النفي؛ لأن النفي

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٣١٨-٣٢٠) بتصرف، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٣١٥-٣١٦).

المحض لا مِدحة فيه ولا محمدة، إذ العدم متحقِّق فيه ذلك النَّفي، وليس في ذلك مدح له، بل لا يتحقق المدح إلا بما يتضمن إثباتاً، وأما النفيُ المحض فهو عدمٌ محض، والعدم المحض ليس بشيءٍ أصلاً، فضلاً عن أن يكون كمالاً ومدحاً، بل هو نقصٌ كُلُّه، وإنما يتمُّ المدح بالنفي إذا كان ذلك النفي يتضمَّن أمراً وجودياً ثبوتياً، ولا يكون ذلك - فيما يتعلق بالله - إلا بإثبات الأوصاف الثبوتية له تعالى.

وهذا أمر بَيِّن لمن استقرأ نصوص النفي في الكتاب والسنَّة، فإن كلَّ ما ورد من نفي شيء عن الله، فإنما هو لإثبات كمال ضدِّه، وذلك أن الله تعالى قد نفى عن نفسه ما يناقض ثبوت الصفات والأفعال، فنفى أموراً عدمية، والنفي للعدم هو إثبات لضده، ومن ذلك: أن الله قد تمدَّح بنفي السِّنة والنوم المتضمن كمال الحياة والقيوميَّة، ونفي اللُّغوب والإعياء المتضمن كمال القدرة، ونفي الأكل والشرب المتضمن كمال الصمدية والغنى، وغير ذلك.

وأما أن يتمدَّح بنفيٍ محض لا يتضمَّن إثباتاً، فهذا ما لم يقع أبداً؛ لأن ذلك ليس بمدح على التحقيق، بل هو تنقُّص وتمثيلٌ بالمعدومات، والكامل لا يوصف بأمر يشترك هو والمعدوم فيه[1].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وهذا أصل مستمر، وهو أن العدم المحض الذي لا يتضمن ثبوتاً لا مدح فيه ولا كمال، فلا يمدح الرب نفسه به، بل ولا يصف نفسه به، وإنما يصفها بالنفي المتضمن معنى ثبوت، كقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] ونحو ذلك من القضايا السلبية التي يصف الرب تعالى بها نفسه، وأنها تتضمن اتصافه بصفات الكمال الثبوتية»[2].

---

(١) انظر: التدمرية (٥٧، ١٤١)، حادي الأرواح لابن القيم (٢٠٢-٢٠٣)، الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٢٣-١٠٢٤) (٤/ ١٣٦٧-١٣٦٩)، بدائع الفوائد (١/ ١٦٩).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ٣١٩).

وقد أشار إلى هذا المعنى الإمام عبد العزيز المكي، وذلك في مناظرته لبشر المريسي عند الخليفة المأمون، حين سأله المكيُّ عن علم الله تعالى، فقال بشر: «أقول: لا يجهل»، فجعل يُكَرِّر السؤال عليه، وبشر يحيد عن الجواب إلى قوله: لا يجهل[١]، فكان مما قاله الإمام المكي ﷺ: «إن نفي السوء لا تثبت به المِدحة، قال بشر: وكيف ذلك؟ قلت: إن قولي: هذه الأسطوانة لا تجهل ليس هو إثبات العلم لها...»[٢]، فبيَّن أن المدح المُستَحَقَّ لله لا يكون على طريقة الجهمية القائمة على مجرد النفي، بل لا يكون إلا بالإثبات، فتنزيه الله عن النقص إنما يتم بإثبات الصفات.

وأما النوع الثاني من التنزيه - وهو تنزيه الله عن المثيل - فإنه يدل أيضاً على إثبات صفات الكمال لله أيضاً، ذلك أن نفي المماثلة بين شيئين يقتضي ثبوت ذاتين موجودتين موصوفتين، حتى يتحقَّق نفي المماثلة بين تينك الذاتين وصفاتهما.

فلا يمكن أن يقال: إن ذلك الشيء لا يشبه ذلك الشيء مع أن أحدهما لا حقيقة له، فإن نفي التماثل بين شيء ولا شيء لا يستقيم في العقل ولا في اللسان، «فلا بد أن يكون له في نفسه حقيقة ثبوتية يختص بها ويتميز بها عما سواه حتى يصح أنه ليس كمثله شيء في تلك الأمور الثبوتية، ولا مجرد[٣] عدم المثل - إذا لم يفد ثبوت أمر وجودي - كان صفةً للعدم، فنفي المثل والشريك يقتضي ما هو حقيقة يستحق بها واحداً»[٤]، فبطل بذلك قول من نفى عن الله الوجود والعدم، أو من قال: إن الله لا يطلق عليه: شيء، احتجاجاً بنصوص نفي التمثيل.

---

(١) ومن هنا اشتهرت هذه المناظرة وسمِّيت بـ (الحيدة).
(٢) الحيدة والاعتذار (٤٦)، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١٤٧-١٤٨).
(٣) هكذا، ولعلها: ومجرد عدم المثل...بحذف (لا).
(٤) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨٣)، وفي ط المجمع (٣/ ١٤٨).

ثم يقال: ومن كان له حقيقة ثابتة فلا بد أن يكون له صفات ثابتة، لأن وجود ذات مجردة من الصفات مما لا يجوزه عقل، بل كل ذات فهي ملازمة للصفات، وكلما كملت الذات، كانت أشد ملازمةً لصفات الكمال، و«التلازم بين الذات وصفات الكمال هو كمال الكمال»[(١)]، فتحصَّل أن نفي التمثيل دال على ثبوت ذات لله، متصفة بصفات، وأن هذه الصفات لا يماثلها صفات، كما لا يماثل تلك الذات ذات[(٢)].

قال الإمام ابن قتيبة: «فنحن نقول كما قال الله تعالى، وكما قال رسوله، ولا نتجاهل، ولا يحملنا ما نحن فيه من نفي التشبيه على أن ننكر ما وصف به نفسه»[(٣)].

الوجه الثاني من قلب دليل التشبيه (وهومقابلٌ للوجه الأول): أن نفي التشبيه من كل وجه - على طريقة المعطلة - مآله نفي وجود الله، وهذا غاية التنقيص على النقيض من زعمهم التنزيه.

ولأجل ذلك - ولَمَّا وقف جمع من أئمة السنة على حقيقة قول الجهمية - قرروا أن مذهبهم يعود إلى نفي وجود الإله، وأنه ليس ثمة خالق يُعبَد.

ولهذا ذكر الإمام أحمد في مناظرته للجهمية أن حقيقة قولهم بنفي الصفات هو عدم إثبات الإله[(٤)]، وقال عنهم: «فإذا سمع الجاهل قولهم يظن أنهم من أشد الناس تعظيماً لله سبحانه، ولا يشعر أنهم إنما يعود قولهم إلى

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٢٠٩).

(٢) انظر: الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٢٠-١٠٢٣) (٤/ ١٣٦٧-١٣٦٩)، وسيأتي مزيد بيان لذلك قريباً في الناحية الثانية من الوجه الخامس من قلب دليل التشبيه.

(٣) الاختلاف في اللفظ (٢٨).

(٤) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢٠٩-٢١١)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣١٥-٣١٦).

فِريةٍ في الله، ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالةٍ وكفر»(١).

وقال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي ﷺ: «وقول الجهمية: ليس كمثله شيء. يعنون: أنه لا شيء؛ لأنهم لا يثبتون في الأصل شيئاً، فكيف المِثل، وكذلك صفاته ليس عندهم شيء»(٢).

وقال الإمام ابن عبد البر ﷺ: «أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يُكَيِّفُون شيئاً من ذلك، ولا يَحُدُّون فيه صفة محصورة، وأما أهل البدع، والجهمية، والمعتزلة كلها، والخوارج فكلهم ينكرها، ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقر بها مشبِّه، وهم عند من أثبتها نافون للمعبود، والحقُّ فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، وهم أئمة الجماعة، والحمد لله»(٣).

قال الإمام الذهبي(٤) ﷺ معلقاً على قوله: «صدق والله، فإن من تأوَّل سائر الصفات، وحَمَل ما ورد منها على مجاز الكلام، أدَّاه ذلك السلب إلى تعطيل الرب، وأن يشابه المعدوم، كما نُقِلَ عن حَمَّاد بن زيد أنه قال: مَثَلُ الجهمية كقوم قالوا: في دارنا نخلة. قيل: لها سعف؟ قالوا: لا. قيل: فلها كرب؟ قالوا: لا. قيل: لها رطب وقنو؟ قالوا: لا. قيل فلها ساق؟ قالوا:

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية-ت: دغش العجمي (٢١٢).
(٢) نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٩٠٩).
(٣) التمهيد (٧/ ١٤٥).
(٤) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، أبو عبدالله الذهبي، شمس الدين الدمشقي الحافظ للحديث، المحقق، مؤرخ الإسلام والمسلمين، ولد في دمشق سنة ٦٧٣هـ، كان أكثر أهل عصره تصنيفاً، ومن مصنفاته: تاريخ الإسلام الكبير، سير أعلام النبلاء، تذكرة الحفاظ وغيرها، توفي سنة ٧٤٨هـ.
انظر: الدرر الكامنة (٣/ ٦٧)، البدر الطالع-مطبعة السعادة (٢/ ١١٠).

لا. قيل: فما في داركم نخلة»[١].

فهؤلاء زعموا بدليلهم أنهم إنما أرادوا التنزيه، بينما صار قولهم إلى نسبة الله إلى العدم، وهو أبعد ما يكون عن التنزيه، وأقرب ما يكون للنقص، بل هو أشد أنواع التنقيص والذم، وهذا وجه انقلاب الدليل عليهم.

ولأجل ذلك كان الملحدون المنكرون لوجود الله يستدلون على المعطلة بنفس دليلهم، ويقولون: إنه ليس له ذات أصلاً تحقيقاً لهذا النفي، ويقول غلاتهم: ليس له وجود أصلاً تحقيقاً لهذا النفي[٢]، بل إن من ملاحدة الصوفية - القائلين بوحدة الوجود - من جعل وجود الربِّ ووجود المخلوق واحداً، واحتج بنفس شبهة المعطلة فقال: إننا لو وصفنا الله بالوجود، ووصفنا المخلوق بالوجود كان ذلك تمثيلاً وتشبيهاً لله بخلقه!![٣].

ويقول من يقول من الملاحدة: «لا نقول إنه سبحانه وتعالى موجود؛ لأنا قد علمنا أن الحوادث موجودات، فلو أثبتنا الوجود[٤] في حقه تعالى لكان في ذلك إثبات التشبيه من حيث إنه اتصف بصفة تتصف بها الحوادث، والتشبيه في حقه محال»!!![٥].

والملاحظ أن غالب ردود المتكلمين على مثل هؤلاء إنما هي بالإلزامات، لا بالحل، كقولهم: يلزمكم أن يكون معدوماً، ونحو ذلك[٦]،

---

(١) العلو للذهبي (٢٥٠).

(٢) انظر: شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني للقاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي (١٨٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٤٢)، الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٢٠).

(٣) انظر: الوجود الحق للنابلسي (٥٧٧)، والمكتوبات لأحمد السرهندي (٢/ ٤)، بواسطة: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية-د.أحمد القصير (٥٧٧).

(٤) في الأصل: فلو أثبتنا منه الوجود.

(٥) الغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري (٧٠-٧١)، وانظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٤٦).

(٦) انظر: الغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري (٧١).

وذلك لأن الجواب بالحل ينقلب على هؤلاء فيما ينفونه من الصفات، إذ لا يكون الحل لتلك الشبهة إلا بإثبات القدر المشترك وعدم استلزامه للتشبيه، فبهذا تنحل شبهة جميع النفاة.

كما أن الإلزامات التي يُلزِمُ بها الصفاتيةُ نفاةَ الوجود تنقلب عليهم، فإن قالوا للملاحدة: يلزم من نفي الوجود كونه معدوماً، قلنا للمتكلمين: يلزم من نفي الحكمة كونه سفيهاً، ومن نفي الكلام كونه أبكَمَ، ومن نفي السمع كونه أصمَّ، بل ويلزم من كونه لا داخل العالم ولا خارجه أن يكون معدوماً، لأنكم كما قلتم لأولئك: لا واسطة بين الوجود والعدم، وأن إثبات ذلك من السفسطة[١]، قلنا لكم: وكذا لا واسطة بين كونه لا داخل العالم ولا خارجه، فكما أن نفي الوجود والعدم جمع بين النقيضين، فكذلك قولكم جمع بينهما، وكلا القولين سفسطة وخروج عن المعقول.

الوجه الثالث من قلب دليل التشبيه: أن كل من نفى شيئاً من الأسماء والصفات بحجة نفي التشبيه وأثبت شيئاً، فإنه يلزمه فيما نفاه نظير ما التزمه فيما أثبته، فالدليل الذي استعمله فيما نفاه ينقلب عليه في ما أثبته، والدليل الذي استعمله فيما أثبته ينقلب عليه في ما نفاه.

فكل من أثبت شيئاً من الأسماء أو الصفات ونفى شيئاً آخر، واحتج على ذلك بأن ما نفاه يستلزم التشبيه، بخلاف ما أثبته، فإن قوله ينقلب عليه من ناحيتين:

الأولى: من ناحية النفي، وذلك بأن يقال: إن المعنى الذي من أجله نفيتم ما نفيتموه ثابتٌ - هو أو مثله - فيما أثبتُّموه، فدليلكم في النفي ينقلب عليكم في الإثبات.

---

(١) راجع: الإرشاد للجويني (٣٨)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٤٦).

الثانية: من ناحية الإثبات، وذلك بأن يقال: إن المعنى الذي تخلصتم به من وصمة التشبيه فيما أثبتُّموه، من الممكن أن يُقَال بمثله فيما نفيتموه، فيُثبَت من غير أن يستدعي تشبيهاً، فدليلكم الذي جوَّزتم به الإثبات، ينقلب عليكم في النفي.

فالمتكلمون من الصفاتية - من الأشعرية وغيرهم - قد اتفقوا على أن الله تعالى حيٌّ بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة وجعلوا ذلك كله من باب الحقيقة، ولم يكن ذلك عندهم يستلزم تشبيهاً.

وبالمقابل فإن عامَّتهم قد أنكروا كثيراً من الصفات الأخرى، كالمحبة والرضا، والغضب، وجعلوا ذلك من المجاز، معللين هذا النفي بأن إثباته يستدعي تشبيهاً.

فيقال لهؤلاء: إن مذهبكم هذا ينقلب عليكم من ناحيتين:

الناحية الأولى: ناحية النفي، فإن المعنى الذي ذكرتموه فيما نفيتموه ينقلب عليكم فيما أثبتُّموه، فإن قلتم: إن إثبات الرضا والغضب وغير ذلك يستدعي التشبيه، قيل لكم: وكذا إثبات السمع والبصر لِمَ لا يستدعي التشبيه؟!

وإن قلتم: إن ما نفيناه من الصفات لا يقوم إلا بجسم حادث، لأننا لا نعلم في الشاهد من تقوم به هذه الصفات إلا ما كان جسماً حادثاً.

قيل: وكذا ما أثبتموه من الصفات - كالعلم والإرادة.. - لا نعلمه في الشاهد قائماً إلا بجسم حادث، فيلزم على أصلكم أن تنفوه.

وإن فسَّروا بعض الصفات التي نفوها بمعنى من المعاني المختصَّة بالمخلوق - لا المعنى المطلق لتلك الصفة - ثم جعلوا ذلك ذريعة لنفي تلك الصفة بالله، أجيب عنه بجوابين:

الجواب الأول: (الإبطال) وذلك بأن يُبَيِّن لهم أن هذا المعنى ليس داخلاً في المعنى الكلي المطلق (القدر المشترك) لتلك الصفة، بل هو معنى مختصٌّ بالمخلوق، فإثباته للمخلوق لا يلزم منه أن يكون ثابتاً للقدر المشترك، فضلاً عن أن يكون ثابتاً لله.

والجواب الثاني: (القلب) فيُقلَبُ قولهم عليهم، بأن يورد عليهم معنىً من المعاني الناقصة المختصة بالمخلوق لشيء من الصفات التي أثبتوها، ثم يقال لهم: يلزم على طريقتكم أن يكون هذا المعنى الناقص ثابتاً لله، فهلَّا نفيتم تلك الصفة كما نفيتم تلك!

مثال ذلك: من أنكر صفة الغضب من الأشاعرة ونحوهم، وعلل ذلك النفي بقوله: الغضبُ غليان دم القلب لطلب الانتقام، وهذا المعنى ينزه الله عنه، لاستلزامه التشبيه، فلذلك يجب نفيه.

قيل: عن ذلك جوابان:

الجواب الأول: أن هذا المعنى الذي فَسَّرت به الغضب ليس من معاني القدر المشترك للغضب (المعنى العام الكلي المطلق للغضب)، بل هو من المعاني المختصَّة بالمخلوق، فلو سُلِّم أن هذا هو معنى الغضب عند المخلوق لم يلزم أن يكون هذا المعنى لازماً للقدر الكليِّ المشترك للغضب، فضلاً عن أن يكون هذا المعنى لازماً للقدر المختص بالله سبحانه.

والجواب الثاني: أن ما أثبتَّه من الصفات قد يقال - على طريقتك - بأنها لازمة لمعانٍ ناقصة مختصَّة بالمخلوق، فيلزمك على أصلك أن تنفي هذه الصفة عن الله من أجل ذلك.

فقد يقول الخصم لك: إنك تثبت لله صفة الإرادة، والإرادة هي ميل النفس لجلب منفعة أو دفع مضرَّة، فعلى أصلك يلزم أن تَنفي هذه الصفة عن الله لئلا يلزم التشبيه.

فاحتجاج هؤلاء بـ (القدر المختص بالمخلوق) لينفوا ما نفوه ينقلب عليهم فيما أثبتوه.

وهذا الجواب قد استعمله الإمام الموفق ابن قدامة ﷺ، وذلك في ردِّه على من أنكر الصوت عن كلام الله، محتجّاً بأن«الصوت اصطكاك في الهواء، أو فقرع[١] في الهواء»، وأن ذلك لا يكون إلا«من اصطكاك الأجرام»، فيجب نفي ذلك عن الله، لأنه تشبيه[٢].

فقد ذكر ابن قدامة ﷺ عن ذلك أجوبة، منها: أن هذا اللازم لو سُلِّم في حق المخلوق فلا يلزم ثبوته في حقِّ الله، ثم قال في جوابٍ آخر: «إن هذا باطل بسائر صفات الله تعالى [التي][٣] سلمتموها من السمع والبصر والعلم والحياة، فإنها لا تكون في حقنا إلا من أدوات، فالسمع من انخراق، والبصر من حدقة، والعلم من قلب، والحياة في جسم، ثم جميع الصفات لا تكون إلا في جسم، فإن قلتم: إنها في حق الباري كذلك، فقد جسمتم وشبهتم وكفرتم، وإن قلتم: لا تفتقر إلى ذلك، فلم احتيج إليها ها هنا؟!»[٤].

وبنحو ذلك قال أبو الوفاء ابن عقيل في رده على حجة الأشاعرة السالفة[٥].

وهذا كما يقال للأشاعرة وأتباعهم فإنه يقال للمعتزلة فيما أثبتوه من

---

(١) هكذا، ولعلها (قَرْعٌ في الهواء) أو (فَرْقَعَةٌ في الهواء).
(٢) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٦٢-٦٣).
(٣) زيادة يقتضيها السياق.
(٤) تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٦٤)، وانظر: حكاية المناظرة في القرآن له (٢٢-٢٣)، الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم له (٤٤).
(٥) جزء في الأصول - أصول الدين - مسألة القرآن لأبي الوفاء ابن عقيل (٧٨-٧٩).

أحوال، ولهذا فإن الفيلسوف ابن سينا قد اتهم المعتزلة بأنهم قائلون بالتجسيم والتشبيه، وقال: «المعتزلة يظنون أنهم أثبتوا الأول ليس بجسم، وليس الأمر على ذلك، فإن براهينهم خَيَّلت لهم أنه ليس بجسم، ثم لمّا جاؤوا إلى تفصيل أحواله شبَّهوا أحواله وأفعاله بأحوال الإنسان. . .فقصارى أمرهم أنهم نفوا عنه أحوال الجمادات، وأثبتوا له أحوال الإنسان»(١).

وكذلك المعتزلة قد رموا الماتريدية والأشعرية بالتشبيه(٢).

والناحية الثانية: ناحية الإثبات، وذلك بأن يقال: إن ما ذكرتموه فيما أثبتُّموه من الصفات - مما احترزتم به عن التشبيه - من الممكن أن يقال بنحوه فيما نفيتموه.

فإذا قلتم: إنما أثبتنا هذه الصفات لأنها قد ثبتت بالدليل، فلا يجوز إنكارها، فيقال: وكذلك القول فيما أنكرتموه.

وهذا المعنى يستعمله الصفاتية من المتكلمين كثيراً في ردِّهم على المعتزلة، كقول النسفي الماتريدي ضمن رده على المعتزلة، وبعد أن أورد النصوص المُثبتة لعلم الله، قال: «فالله تعالى أثبت لنفسه العلم والقوة، والمعتزلة يأبون ذلك، فإذاً هم على زعمهم أعلم بالله من الله تعالى بنفسه، وهذا مما لا يخفى فساده»(٣).

وهذا الكلام حق، إلا أنه ينقلب على النَّسفي في كل ما ينفيه من الصفات، كالعلو الذاتي، والحكمة، والرحمة، فيُقال: إن الله قد أثبت لنفسه العلو والفوقية فيما يزيد على الثلاثمائة آية، بل أوصلها بعضهم إلى ألف

---

(١) التعليقات لابن سينا (٣٠٨).

(٢) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٤٢).

(٣) تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ٢٠١)، وانظر نحواً من ذلك في: شرح العقائد النسفية للتفتازاني (١٠١).

آية[1]، فضلاً عن دلالة السنة والعقل والفطرة، كما أثبت لنفسه الرحمة، والحكمة، وأنت تأبى ذلك، فإذاً أنت - على طريقتك - أعلم بالله من نفسه، وهذا مما لا يخفى فساده.

وإن قالوا: إن المحاذير الموهومة فيما أثبتنا هي مما يختص بالمخلوق لا الخالق، كقولهم في المعنى السابق للإرادة - من أنها (ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة) - : (إن هذه إرادة المخلوق لا الخالق).

فيقال لهم: وكذا ما توهمتموه من المعاني التي من أجلها نفيتم ما نفيتم: هي من المعاني المختصة بالمخلوق، فنفيكم للغضب بحجة أنه (غليان دم القلب لطلب الانتقام) يقال فيه: إن هذا المعنى هو مما يختص به المخلوق، ولا يلزم من إثبات الصفة إثبات هذا المعنى للخالق.

وإن كابروا في القول وقالوا: (إنه لا حقيقة لما نفيناه من الصفات إلا ما كان مختصّاً بالمخلوقين من المعاني).

فإننا نقلب عليهم قولهم ونقول إلزاماً لهم: ولا حقيقة لما أثبتموه (كالعلم والبصر) إلا ما كان مختصّاً بالمخلوق، فلزمكم نفيه سواء بسواء[2].

وإن قالوا - كما قال التفتازاني من الماتريدية - : «واعلم أن بعض القدماء بالغوا في التنزيه، حتى امتنعوا عن إطلاق اسم: (الشيء) بل: (العالم) و (القادر) وغيرهما على الله تعالى؛ زعماً منهم أنه يوجب إثبات

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٢١، ٢٢٦)، الجواب الصحيح (٤/ ٣١٨)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٥٥)، إعلام الموقعين (٢/ ٣٠٣)، الصواعق المرسلة (١/ ٢٩٥)، نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/ ٤٨٦-٤٨٩)، شرح العقيدة الطحاوية (١٧٤).

(٢) انظر: التدمرية (٣١-٣٣)، الرد على الشاذلي في حزبيه لابن تيمية-ت: العمران (٢١٣، ٢١٥).

المثل له، وليس كذلك؛ لأن المماثلة إنما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء، ولا تساوي بين شيئيته وشيئية غيره، ولا بين علمه وعلم غيره، وكذا جميع الصفات»[١].

فيقال: إن هذا الكلام سديد، خصوصاً ما صرَّح به في آخره من أن هذا هو الذي يقال في جميع الصفات، ولكن يا ترى، ما بال مَنْطِقِه ومبدئه يتغير و(ينقلب) عندما يتحدث عن الصفات التي أنكرتها طائفته.

فعندما تعرض التفتازاني - في نفس الموضع - لصفات: المجيء والإتيان، والاستواء، والعلوّ الذاتي، وكذا الوجه واليدين، والعينين، أنكرها، وحرَّفها[٢]، وعِلّةُ هذا النفي عنده هو ما نقله عمَّن سمَّاهم: «المحققين من علماءِ البيان: أن قولنا: الاستواء مجاز عن الاستيلاء، واليد واليمين عن القدرة، والعين عن البصر، ونحو ذلك، إنما هو: لنفي وهم التشبيه والتجسيم»![٣]، فما الذي جعل الاستواء تشبيهاً والقُدْرَة ليست كذلك؟ أولم يَنْعم أن يقول فيما أنكره هنا كما قرره سابقاً فيما أثبته من الصفات، وعدم لزومها للتمثيل؟!، وأن يخرج من وهم التمثيل بما قاله من أن«المماثلة إنما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء»، وأن يقول: إنه لا تساوي بين مجيئه ومجيء غيره، ولا بين استوائه واستواء غيره، خصوصاً وأنه قد أقرَّ في نفس الموضع بأن«الكتب السماوية، والأحاديث النبوية مشعرةٌ في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك، من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك» بل أقر بأن «هذا أيضاً حقيق بغاية التأكيد

(١) شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ٦٨).
(٢) انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ٦٧)، وكذلك: شرح العقائد النسفية للتفتازاني (٩٤-٩٨).
(٣) شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ١١٠).

والتحقيق لما تقرَّر في فطرة العقلاء»[١]، فإذا كان إثباتها متقرراً بالكتاب والسُّنَّة والفطرة والعقل - حسب إقراره بنفسه - فما الذي بقي بعد ذلك لِيُقِرَّ بها مع نفي المساواة والتمثيل؟!، وهل هذا إلا من أعظم التناقض وأفضحه؟!، والمقصود أن ما قرره فيما أثبته من الصفات ينقلب عليه وعلى طائفته فيما نفوه.

وكذلك من نفى الصفات من المعتزلة وأثبت الأسماء، واحتج على نفي الصفات بأن إثباتها يستلزم التشبيه والتجسيم، لأننا لا نرى في الشاهد ما يتَّصف بالصفات إلا ما هو جسم.

فيقال له: إن احتجاجك بنفي التشبيه على نفي الصفات ينقلب عليك فيما أثبَتَّه من الأسماء، فإننا لا نرى في الشاهد ما هو مُسَمًّى بأنه حيٌّ عليمٌ قديرٌ إلا ما هو جسم، فيلزمك أن تنفي الأسماء عن الله، بل وكلَّ شيء، لأنك لا تجده في الشاهد إلا لجسم[٢].

ولهذا فإن الفيلسوف ابن سينا قد اتهم المعتزلة بأنهم وقعوا في التشبيه! وذلك أنهم قد وصفوا الله بأنه قادر، فشبَّهوه بالإنسان[٣].

وهذا المحذور يقال أيضاً فيمن نفي الأسماء والصفات من الفلاسفة ونحوهم خشية التشبيه، فإنهم لا بد وأن يذكروا شيئاً يعبرون به عن الله إذا أرادوا الكلام في الإلهيات، سواء كان ما عَبَّروا به اسماً، أو صفةً، أو

---

(١) المرجع السابق، وهو وإن أورده على لسان سائل، إلَّا أنه لم يتعرض لنفيه، فلم يقل: إن الكتب السماوية لم تصرح به، أو إن فطر العقلاء لم تقر به، بل أجاب بجواب من أجوبة أهل التخييل من الفلاسفة حين قرر أن هذا هو الأقرب من عقيدة العوام، مع أن الحق على خلاف ذلك، والعياذ بالله.

(٢) انظر: التدمرية (٣٥).

(٣) انظر: التعليقات لابن سينا (٣٠٨-٣٠٩).

فعلاً، أو حتى خبراً مطلقاً، كقولهم: هو عقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذٌّ به، وغير ذلك.

فإن مثل هذه الأسماء لا تعقل في الشاهد إلا للأجسام، فإن كان نفيهم للأسماء والصفات لأنها تستدعي التشبيه والتركيب، فإن ذلك ينقلب عليهم فيما يثبتونه من هذه المعاني، وإن لم يستلزم إثباتهم لهذه المعاني تشبيهاً ولا تركيباً، فكذلك القول فيما نفوه، ففي الحالين ينقلب دليلهم عليهم[1].

بل ولو قُدِّر أنهم لم يعبِّروا عن الله بأي تعبير، فإن مجرّد إثباتهم للذات يلزمهم فيه مثل ما قالوه فيما نفوه. فيقال لهؤلاء الغلاة من الفلاسفة والقرامطة: هل الله شيء؟ أو: هل هو موجود؟ أو: هل له ذات ثابتة؟ فإن نفوا ذلك فقد صرحوا بخبث بواطنهم ومكنونات سرائرهم، وخرجوا عن الإقرار بالله، وعاد الحوار معهم من جنس الحوار مع الملاحدة ممن أنكر وجود الخالق.

وإن قالوا في شيء من ذلك: نعم، قيل: فالمعنى الذي أثبتُّم به ذلك لله دون أن يستدعي ذلك تشبيهاً عندكم ينقلب عليكم فيما نفيتموه من الأسماء والصفات والأفعال، فكما أثبتُّم لله ذاتاً لا تشبه الذوات، وجب عليكم أن تثبتوا له صفات لا تماثل الصفات[2].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وهذا باب مُطّرد، فإن كُلَّ واحدٍ من النُّفاة لِما أخبر به الرسول ﷺ من الصفات لا ينفي شيئاً - فراراً مما هو محذور - إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فرَّ منه، فلا بُدَّ في آخر الأمر من أن يثبت موجوداً واجباً قديماً مُتَّصفاً بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلاً

---

(١) انظر: التدمرية (٤٠-٤١).

(٢) انظر: التدمرية (٤٠-٤٥)، منهاج السنة النبوية (٢/٥٩٨-٥٩٩)، الصفدية (١/٨٨-٨٩) وكذلك: تبصرة الأدلة للنسفي (١/١٤٧).

لخلقه، فيقال له: هكذا القول في جميع الصفات»[١].

ومهما بلغ مقدار نفيهم لما يتعلق بالله، «فإن قولهم متناقض في نفسه، فإنهم لا بد أن يعبروا عن الله بنوع ما من العبارات المتضمنة للمعاني، فيكون ذلك مناقضاً لما ادَّعوه من التَّجريد والسَّلب العامِّ، وإما أن تقول: هذه الأمور التي أَثْبَتُّها له ليست مثل ما يثبت للمخلوقين، فهذا جواب لك عما يثبته أهل الإثبات»[٢].

وهذا القلب والإلزام قد ذكره غير واحد من السلف في حقِّ من نفى الصفات أو بعضها.

قال الإمام أبو نصر السجزي رحمه الله: «إن الذي يزعمون بشاعته من قولنا في الصفات ليس على ما زعموه، ومع ذلك فلازمٌ لهم في إثبات الذات مثل ما يلزمون أصحابنا في الصفات»[٣].

وقال الإمام الموَفَّق ابن قدامة المقدسيُّ رحمه الله: «وأما ما يموه به من نفي التشبيه والتجسيم فإنما هو شيء وضعه المتكلمون وأهل البدع توسلاً به إلى إبطال السنن، وردِّ الآثار والأخبار، والتمويه على الجُهَّال والأغمار؛ ليوهموهم أنما قصدنا التنزيه ونفي التشبيه... وإلا فمن أي وجه حصل التشبيه؟ إن كان التشبيه حاصلاً من المشاركة في الأسماء والألفاظ فقد شَبَّهوا الله تعالى، حيث أثبتوا له صفات من السمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والحياة مع المشاركة في ألفاظها، ولله تسعة وتسعون اسماً، ليس فيها ما لا يسمى به غيره إلا اسم الله تعالى والرحمن، وسائرها يُسَمَّى بها غيره سبحانه وتعالى، ولم يكن ذلك تشبيهاً ولا تجسيماً»[٤].

---

(١) التدمرية (٤٢).
(٢) الصفدية (٢/ ٧-٨).
(٣) الرد على من أنكر الحرف والصوت (١٨٥).
(٤) تحريم النظر في كتب الكلام (٥٧).

وكذلك الشيخ عماد الدين أحمد الواسطي - المتوفى سنة (٧١١هـ) - فقد تكلم عن اضطراب الأشاعرة في الإثبات والنفي، وأن حججهم في الإثبات تنقلب عليهم في النفي، والعكس، فقال: «لا ريب أنا نحن وإياهم متفقون على إثبات صفات الحياة والسمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والكلام لله تعالى، ونحن قطعاً لا نعقل من الحياة إلا هذا العرض الذي يقوم بأجسامنا، وكذلك لا نعقل من السمع والبصر إلا أعراضاً تقوم بجوارحنا، فكما أنهم يقولون: حياتُه ليست بِعَرَضٍ، وعلمُه كذلك، وبصرُه كذلك، هي صفات كما يليق به لا كما يليق بنا، فكذلك نقول نحن: حياته معلومة، وليست مُكَيَّفة، وعلمه معلوم وليس مُكَيَّفاً، وكذلك سمعه وبصره معلومان، وليس جميع ذلك أعراضاً، بل هو كما يليق به.

ومثل ذلك بعينه: فوقيتُه واستواؤه ونزوله، ففوقيته معلومة - أعني ثابتة كثبوت حقيقة السمع وحقيقة البصر، فإنهما معلومان ولا يُكَيَّفان - كذلك فوقيته معلومة ثابتة غير مُكَيَّفة كما يليق به، واستواؤه على عرشه معلوم ثابت كثبوت السمع والبصر، غير مُكيَّف، وكذلك نزوله ثابت معلوم غير مُكَيَّف بحركة وانتقال يليق بالمخلوق، بل كما يليق بعظمته وجلاله، وصفاته معلومة من حيث الجملة والثبوت غير معقولة له من حيث التكييف والتحديد»(١).

إلى أن قال: «لا فرق بين الاستواء والسمع، ولا بين النزول والبصر؛ لأنَّ الكل ورد في النص.

فإن قالوا لنا في الاستواء: شبَّهتم، نقول لهم في السمع: شبهتم ووصفتم ربكم بالعَرَض.

وإن قالوا: لا عَرَض، بل كما يليق به. قلنا في الاستواء والفوقية: لا

---

(١) النصيحة في صفات الرب جل وعلا (٣٨-٣٩).

حَصْر، بل كما يليق به.

فجميع ما يُلزِمونا [به] في الاستواء والنزول واليد والوجه والقَدَم والضَّحك والتعجب من التشبيه نلزمهم به في الحياة والسمع والبصر والعلم، فكما لا يجعلونها أعراضاً، كذلك نحن لا نجعلها جوارح[1] ولا مما يوصف به المخلوق، وليس من الإنصاف أن يفهموا في الاستواء والنزول والوجه واليد صفات المخلوقين، فيحتاجون إلى التأويل والتحريف، فإن فهموا في هذه الصفات ذلك فيلزمهم أن يفهموا في الصفات السبع صفات المخلوقين من الأعراض، فما يلزمونا في تلك الصفات من التشبيه والجسميَّة نلزمهم [به] في هذه الصفات من العَرَضِيَّة، وما ينزهون ربهم به في الصفات السبع، وينفونه عنه من عوارض الجسم فيها، فكذلك نحن نعمل في تلك الصفات التي ينسبوننا فيها إلى التشبيه سواءً بسواء»[2].

بل إن هذا النوع من القلب قد استعمله كثير من المتكلمين - خصوصاً الأشاعرة والماتريدية - وذلك ضمن ردودهم على من أنكر الصفات أو الأسماء من الفلاسفة أو الجهمية أو المعتزلة، وحاصل ما ذكروه أن إثبات ما نفاه خصومهم مما أثبتوه هم لا يقتضي التشبيه[3].

ومن ذلك قول إمامهم - أبي منصور الماتريدي - في إثبات الأسماء الحسنى: «الدليل على ما قلنا: مجيءُ الرُّسل والكتب السماوية بها، ولو كان في التسمية بما جاءت به الرسل تشبيه لكانوا سبب نقض التوحيد، وهم جميعاً دعوا إلى عبادة الواحد، وإلى معرفة وحدانية الباري، لم يجز أن

---

(١) سيأتي الكلام على (الجوارح) ونحوه من الألفاظ ضمن الكلام على دليل التركيب.

(٢) النصيحة في صفات الرب جل وعلا (٤٠-٤١).

(٣) انظر: الإرشاد للجويني (٣٧-٣٨)، الشامل له-ت: النشار (٢٨٨)، تبصرة الأدلة للنسفي الماتريدي (١/ ١٥٦-١٥٩).

يكون ذلك مما يحقق العدد[١]، ويثبت الموافقة للخلق، ولا قوة إلا بالله»[٢]

وما ذكروه في هذا المقام صحيح في الجملة، إلا أن هذا التقرير ينقلب عليهم في كل ما نفوه من الصفات بحجة التشبيه كما سبق تفصيله، فقول الماتريدي السالف يُقلَب عليه، ويُقَال: ولو كان في إثبات ما نفيته مما دلت عليه الكتب السماوية، ودعت إليه الرسل - من علوّ الذات والاستواء والنزول والوجه واليدين.. - لو كان في ذلك تشبيهٌ «لكانوا سبب نقض التوحيد، وهم جميعاً دعوا إلى عبادة الواحد، وإلى معرفة وحدانية الباري» فكان من اللازم إثبات تلك الصفات كلها دون تفريق بين بعضها وبعض، ولا ينجو من هذا الاضطراب إلا من اعتصم بحبل الله المتين من أهل السنة والجماعة، فصار قوله مُطَّرداً مستقيماً مؤتلفاً، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

الوجه الرابع من قلب دليل التشبيه: أن الذين استدلوا بنفي التشبيه على نفي الصفات أو بعضها قد وقعوا في التشبيه ابتداءً وتوسُّطاً وانتهاءً (قبل أن يعطلوا، وفي المعنى الذي صرفوا تلك الصِّفة إليه، وبعد أن عطَّلوا).

فالتشبيه ملازم للمعطلة من هذه النواحي الثلاث:

الناحية الأولى من ملازمة التشبيه للمعطلة: ناحية الابتداء.

حيث إنهم لما قرؤوا نصوص الصفات لم يتبادر إلى أذهانهم منها إلا ما يليق ويختصُّ بالمخلوق، فنَجَّسوا قلوبهم بقَذَرِ التشبيه أولاً، ثم سارعوا إلى النفي والتعطيل ثانياً.

---

(١) أي تعدد الآلهة أو القدماء، إشارة منه إلى شبهة التركيب عند المعتزلة، حين زعموا أن إثبات الصفات يستلزم التركيب وتعدد القدماء، راجع مبحث: (قلب الأدلة في دليل التركيب والتجسيم) من هذه الرسالة.

(٢) قاله أبو منصور الماتريدي، في كتابه: التوحيد (٩٤).

«ولهذا قال بعض أهل العلم: إن كل معطل مشبه، ولا يستقيم له التعطيل إلا بعد التشبيه»[(١)].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وكلٌّ واحد من فريقي التعطيل والتمثيل فهو جامع بين التعطيل والتمثيل، أما المعطّلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلّا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفى تلك المفهومات، فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثّلوا أولاً، وعطّلوا آخراً، وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم، وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة بالله سبحانه وتعالى»[(٢)].

والمتتبع لكلام المعطلة في سياق نفيهم لصفات الله يتبين له بجلاء كيف أن التشبيه قد طرأ ابتداءً لأذهانهم، بل ولأقوالهم، فإنهم إذا ما تكلّموا عما عطّلوه من الصفات فإنهم يفسرون تلك الصفة بما هو من لوازم المخلوق الناقص، ثم يزعمون أننا لو أثبتنا تلك الصفة لله للزم أن يضاف ذلك اللازم الناقص لله تعالى، فهم قد قاسوا اتصاف الباري بتلك الصفة على اتصاف المخلوق بها، وجعلوا ما كان لازماً للمخلوق منها لازماً للخالق إن اتصف بها، وهذا القياس هو حقيقة التمثيل، فانقلب دليلهم عليهم، فإنهم إنما نفوا الصفات فراراً من التشبيه، والحقُّ أن نفيهم له لم يكن دافعه إلا التشبيه،

---

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٢٤٤).

(٢) الفتوى الحموية الكبرى ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢٧) وانظر: المرجع السابق (٥/ ٢٠٩)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٩)، مدارج السالكين لابن القيم (٣/ ٣٦٠)، جلاء الأفهام (١٧٠)، الاعتصام للشاطبي (١/ ٢٤١)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٤٠١)، لوامع الأنوار للسفاريني (١/ ٩٤)، شرح نونية ابن القيم لابن عيسى (٢/ ١١١)، أضواء البيان (٢/ ٣٠-٣١)، منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات للشنقيطي (٣٥-٣٦، ٤٩-٥٠).

ولم يكن مآله إلا إلى التشبيه.

ولهذا بين شيخ الإسلام ﷺ أن غالب براهينهم التي نفوا بها الصفات هي بنفسها متضمِّنة لتشبيه الخالق بالمخلوق، وإدخال المخلوق والخالق تحت قضية كلية تجمع بينهما، قال ﷺ: «كل برهان قطعي يستعملونه في حق الله فلا بد وأن يتضمن نوعاً من قياس الغائب على الشاهد، فإنهم إنما يمكنهم استعمال القياس الشمولي - الذي هو القياس المنطقي، الذي لا بد فيه من قضية كلية - ... فلا بد في جميع ذلك من قضية كُلِّيَّة، وهو: أنَّ كُلَّ واحدٍ بهذه المثابة،... ولا بد أن يدخلوا الله تعالى في هذه القضايا العامة الكُليَّة، ويحكمون عليه حينئذ بما يحكمون به على سائر الأفراد الداخلة في تلك القضية، ويشركون بينها وبينه في ذلك، ومشاركته لتلك الأفراد في ذلك الحكم المطلق والمعلق على شرط، ومشابهته لها في ذلك هو القياس بعينه... فما من أحد يقيس غائباً بشاهد إلا ولا بد أن يدخلهما في معنى عام كُلِّيٍّ، كما في سائر أقيسة التمثيل، وما من أحد يُدخِل الغائب والشاهد في قياس شمول تحت قضية كلية إلا ولا بد أن يُشرِك بينهما، ويُشَبِّه أحدهما بالآخر في ذلك»[1].

وتأمل على سبيل المثال قول أبي المعين النسفي - من الماتريدية - في تعطيله لصفة الاستواء على العرش، حيث علل هذا التعطيل بأن ظاهر آيات الاستواء يلزم منه محال، وهذا المحال هو ما عبر عنه بقوله: «أنه تعالى يكون على العرش حَسَبَ كون المَلِكِ على السرير»[2].

فهذا نصٌّ واضح في أنه لم يفهم من اتصاف الربِّ بصفة الاستواء إلا مثل ما فهمه من اتصاف المخلوق بها، فلوّث عقله بِدَرَن التَّمثيل أولاً، ثم

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٧٣-٧٤).

(٢) التمهيد في أصول الدين، لأبي المعين النسفي (٣٧).

بادر إلى التعطيل ثانياً.

وكذلك الرازي - من الأشاعرة - حيث قال في نفيه لصفة الضحك عن الله تعالى: «واعلم أن حقيقة الضحك على الله تعالى محال، ويدل عليه وجوه... الثاني: أن الضحك سَنَحٌ يحصل في جلد الوجه مع حصول الفرح في القلب، وهو على الله تعالى محال. والثالث: لو جاز الضحك عليه جاز البكاء عليه»(١).

فلم يفهم الرازي من معنى الضحك ومن لازم الضحك إلا ما يراه ويفهمه من حقيقة ضحك البشر، ومن لازم ضحك البشر، حيث إنه لما رأى أن حقيقة الضحك عند البشر إنما هي تغير في الجلد وفرح في القلب، وأن من لازم الضحك عند البشر ثبوت البكاء، حصل له بعد ذلك قياسان فاسدان، حيث إنه جعل حقيقة الضحك المختصة بالبشر هي حقيقة المعنى الكلي للضحك، ولازم ذلك هو لازم هذا، ثم إنه قاس ومثَّل مرة أخرى قياساً أشنع من سابقه، فتوهم أن حقيقة الضحك عند البشر هي حقيقة الضحك في حق الله - إذا أثبتت هذه الصفة له - وأن ما يلزم من ثبوت الضحك للبشر هو بعينه ما يلزم من ثبوت الضحك لله.

وعلى هذا المنوال سار في نفيه لبقية الصفات، كقوله في صفة اليد: «أن قوله [تعالى]: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، لو حملناه على ظاهره لزم كون يديه مبسوطتين مثل يد صاحب التشنيج(٢)، تعالى الله عنه»(٣)، وقال عن صفة الساق والكشف عنها: «إن الكشف عن الساق إنما يكون عند الاحتراز

(١) أساس التقديس (١١٠).

(٢) هو انقباض في الجلد والأصابع وغيرهما، انظر: لسان العرب (٢/٣٠٩)، القاموس المحيط (٢٥٠).

(٣) أساس التقديس (٩٩).

عن تلوث الثوب بشيء محذور، وجلَّ اله العالم عنه»[١]!!.

كما قال «إن إثبات الساق الواحد للحيوان نقص، وتعالى الله عنه»[٢]، ونحن نقلب عليه قوله ونقول: إن إثبات حيوان بلا ساق أصلاً أشد عيباً ونقصاً، فعلى قياسك وإلزامك تكون قد شبهت الله بحيوان مبتور القدمين، تعالى الله وتقدس، فحجتك تنقلب عليك من باب أولى.

بل إنه قد بلغ الغاية في التمثيل - بل وفي سوء الأدب مع الله تعالى - وذلك حينما ذكر قوله ﷺ: «...قال الله له [أي لآدم ﷺ] وَيَدَاهُ مَقْبُوضَتَانِ: اخْتَرْ أَيَّهُمَا شِئْتَ، قال: اخْتَرْتُ يَمِينَ رَبِّي، وَكِلْتَا يَدَيْ رَبِّي يَمِينٌ مُبَارَكَةٌ، ثُمَّ بَسَطَهَا، فإذا فيها آدَمُ وَذُرِّيَّتُهُ، فقال: أَيْ رَبِّ ما هَؤُلاءِ؟ فقال: هَؤُلاءِ ذُرِّيَّتُكَ، فإذا كُلُّ إِنْسَانٍ مَكْتُوبٌ عُمْرُهُ بين عَيْنَيْهِ...»[٣].

فقد قال الرازي عن هذا الحديث: «ظاهر الخبر الذي رويناه يدل على أنه[أي الله تعالى] كان يلعب مع آدم ﷺ كما يلعب الصبيان بعضهم مع بعض، حين يقبضون أيديهم على الزوج والفرد، والصبيان إذا فعلوا ذلك ضربهم المعلم وأدبهم»!!![٤].

فهذا كلام خاتمة محققيهم - والذي يلقبه أصحابه بالفخر، ولا فخر -

---

(١) أساس التقديس (١٠٩).

(٢) المرجع السابق.

(٣) أخرجه الترمذي في جامعه (٥/ ٤٥٣) ح (٣٣٦٨)، وقال: «حَسَنٌ غَرِيبٌ من هذا الْوَجْهِ وقد رُوِيَ من غَيْرِ وَجْهٍ عن أبي هُرَيْرَةَ عن النبي ﷺ من رِوَايَةِ زَيْدِ بن أَسْلَمَ عن أبي صَالِحٍ عن أبي هُرَيْرَةَ عن النبي ﷺ»، والحاكم في مستدركه (١/ ١٣٢) ح (٢١٤) وقال: «صحيح على شرط مسلم»، وابن حبان في صحيحه (١٤/ ٤١) ح (٦١٦٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ١٤٧) ح (٢٠٣٠٧)، والحديث صححه الألباني، كما في صحيح الجامع الصغير-رقم (٥٢٠٩).

(٤) أساس التقديس (١٠٣-١٠٤)، وفي طبعة الجيل ت: السقا (١٤٩).

يزعم أن نبي الهدى ﷺ كان يخبر أصحابه بما ظاهره: أن الله - جلَّ في علاه - كان يلعب مع نبيه آدم ﷺ كما يلعب الصبيان لعباً يستحقُّون عليه الضرب!! تعالى الله عن قوله وتقدَّس، وهذا مما يبين أن التمثيل قد طرأ على ذهنه في أوَّل وهلة من سماعة لنصوص الصفات التي ينفيها، مما يبين أن هؤلاء النفاة هم الأحق بوصمة التمثيل، ولو أن تنزيه الله - التنزيه الحق - قد كان مستقرّاً عنده لما طرأ عليه هذا القياس التمثيلي من الأصل، بل لأثبت هذه الصفة - كسائر الصفات - إثباتاً بلا تمثيل، مع تنزيه الله عن مشابهة مخلوقاته تنزيهاً بلا تعطيل[(١)].

«فانظر إلى أقبح التشبيه والتمثيل الذي ادَّعوا أنه ظاهر النصوص، وإلى التعطيل الذي سَطَوا به عليها، وسموه: (تأويلاً)! فصحَّ أنهم جمعوا بين فهم التشبيه منها، واعتقاد التعطيل، ونسبة قائلها إلى قصد ما يضاد البيان والإرشاد، والله المستعان»[(٢)].

ولكن تأمل ما قاله الرازي في موضع آخر - لمَّا كان الكلام في صفة يزعم الأشاعرة إثباتها - فإنه لما تكلم عن صفة السمع لله، ذكر سؤالاً على هذا الإثبات مفاده: (أن حقيقة السمع هي تأثر وتأذي صماخ الأذن بما يحدث في الهواء من تموُّج وانقلاب بسبب ما يكون من مصدر الصوت من قَرْعٍ أو قَلْعٍ، والتأثر بذلك ممتنع على الله).

فأجاب الرازي عن هذا الإيراد بما مفاده: أن ما ذُكر ليس هو حقيقة السمع، فلا يلزم من إثباته للمخلوق ثبوته للخالق، وقال: «إن إدراك الصوت حالة مغايرة لتأثير الصماخ عن تموج ذلك الهواء»[(٣)]، وعليه فلا يلزم من

(١) وانظر ما ذكره في نفس الكتاب عن بقية الصفات، كصفة الوجه (٩٥)، والعينين (٩٦) والحياء (١١٢)، والأصابع (١٠٦-١٠٧).
(٢) الصواعق المرسلة (١/ ٢٨٧).
(٣) التفسير الكبير للرازي (٢٧/ ١٣٣).

ذلك نفي صفة السمع.

فيقال له: إذا كنت لم تلتزم بما أورد عليك في صفة السمع، فكيف تُلزمُ أهلَ الإثبات بما زعمتَه من أن حقيقة الضحك هي ما يحصل في جلد الوجه من سنح، أو ما يحصل في القلب من فرح، وما الذي يمنع من إثبات صفة الضحك - حيث أثبتها الله لنفسه - من غير إثباتٍ لتلك اللوازم البشريَّة للضحك، كما أثبَتَّ أنت صفة السمع من غير التزام لما أورد عليك؟.

ولما أورد عليه بعد ذلك: أن حصول التأثر في الصماخ هو من لوازم ثبوت السمع، وإن كان مغايراً له، ما كان من الرازي إلا أن رجع للاستدلال النصّي فقال: «ظاهر قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١] يدلُّ على كونه سميعاً بصيراً، فلم يجز لنا أن نعدل عن هذا الظاهر إلا إذا قام الدليل على أن الحاسة المسماة بالسمع والبصر مشروطة بحصول التأثر»(١).

ونحن نقلب عليه كلامه فنقول - تماماً كما قال -: إن ظاهر قوله ﷺ: «يضحك الله»(٢) يدل على كونه متصفاً بالضحك، فلا يجوز أن نعدل عن هذا الظاهر [ونقول تنزلاً:] إلا إن قام الدليل على أن الضحك مشروط بحصول (سنح الجلد وفرح القلب)، وأنَّى للرازي أو لغيره أن يثبت هذا اللازم، ولكنه التناقض الذي عرف هذا الرجل وطائفته به، عفا الله عنه.

---

(١) المرجع السابق، وهذه عادة عند الصفاتية من المتكلمين، إذا ما واجههم المعتزلة بالشُّبَه العقلية المحيِّرة لهم: رجعوا (سَلَفيِّين) متشبثين بالنصوص (وانظر مثال ذلك في: شرح العقائد النسفية للتفتازاني (١٠١)، شرح المقاصد له (٢/ ٧٧)). وأنَّى يسلم لهم ذلك الرجوع وقد أبطلوا إفادة النصوص لليقين في العقائد إلا بشروط لا يمكن تحقق بعضها (كاشتراط عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ-وصحة إعرابها، وتصريفها- وعدم الاشتراك-والمجاز..إلخ،) وسلمت بعد ذلك من المعارض العقلي؟!كما ذكره الرازي نفسه في المحصل (١٤٣) والمحصول (١/ ٥٤٧-٥٧٦).

(٢) كما في الصحيحين من حديث أبي هريرة وغيره: البخاري (٣/ ١٠٤٠) ح (٢٦٧١)، ومسلم (٣/ ١٥٠٤) ح (١٨٩٠).

وكذلك المعتزلة ومن تبعهم ممن نفى الصفات كلها عن الله، فإنما نفوها لمَّا توهموا أن من لازم إثباتها تمثيلها بصفات المخلوقين.

فهذا القاضي عبد الجبار المعتزلي يقول في نفيه لقيام صفة العلم بالله: «إن وَجَبَ هذا وجب أن يكون عِلمه في قَلبِه، وأن يكون ذا قلب وجوارح كأحدنا، وهذا محال»(١).

فعبد الجبار لا يفهم قيام صفة العلم بالله إلا كما تقوم بـ (أحدنا)، أفليس ظنه هذا هو عين التشبيه؟!

وهذا أحد أئمة الزيدية عندما عرض لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البَقَرَة: ١٥]، وقوله: ﴿سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبَة: ٧٩]، وقوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النِّسَاء: ١٤٢]، زعم أن مَنْ حَمَلَ ذلك على حقيقته فقد «لزمه أنَّ ربه يستهزئ كما يستهزئ السفهاء، ويسخر كما يسخر السخفاء، ويَخدع كما يخدع الضعفاء»(٢)!!

وقال غيره من الزيدية في إنكار صفة الكلام لله تعالى: «إن كان معبودكم على ذلك.. فلا بد له من صانع خالف بين شفتيه ولسانه، وغاير بين حنكه وأسنانه، وكذلك لا بُدَّ له من صانع خالف بين صوته وجثمانه؛ لأن الصوت لا يخرج إلا من الجثمان، ولا يفرق بين الحروف إلا بالنسمة والجنان، والحنك والشفتين والأسنان، وإذا كان كذلك فلا فرق بينه وبين الإنسان»(٣).

---

(١) المختصر في أصول الدين له-ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٨٣).

(٢) النجاة لأحمد بن يحيى بن الحسين (٤٠١).

(٣) كتاب التوفيق والتسديد ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العياني الزيدي (٢٢٨)، وهذا الزيدي المتعصب قد سمَّى من اعتقد ثبوت صفة الكلام لله والعلو والاستواء مشركاً!!، ودعا إمام المسلمين إلى التقرب إلى الله بقتله وإتلافه!! (نفس المرجع، بعد الكلام السابق) وهذه فائدة تُهدى لدعاة التقريب مع هؤلاء ومن هو أشد غلوّاً منهم، والله المستعان.

وإذا نظرنا إلى من هو أشد من هؤلاء تعطيلاً - وهم الفلاسفة - وجدناهم بالمقابل أشد الطوائف تمثيلاً، فإنك لترى في كلام الفلاسفة من الخوض في التمثيل وفي الكيفية ما لا تراه في كلام غيرهم.

وتأمل كلام ابن سينا في نفيه لصفة الرحمة عن الله، يتبين لك بجلاء كيف علقت لوثة التمثيل في ذهنه أولاً، ثم عطل ثانياً، وذلك حين قال: «الرحمة: انفعال يعرض للإنسان إذا رأى شيئاً مخالفاً لِما جرت به العادة، ولِما اقتضته طبيعته، ولا يصح هذا في الله تعالى، فإنه يفعل كل شيء بالحكمة المتقنة، فلا مدخل للانفعال في الحكمة»[(١)].

بل إنه يصرح بالخوض في الكيفية فيما يتعلق بالله، حيث يقول: «فصلٌ: في أن واجب الوجود كيف يعقل الأشياء، فأما كيفية ذلك: فلأنه إذا عقل ذاته، وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها. . .إلخ»[(٢)].

ولهذا تراهم يصرِّحون بأن الفيلسوف - الحكيم، على حد تعبيرهم - يطرح على نفسه كل المسائل في آن، من عِلَّة وطبيعة وغاية العالم، والإنسان، إلى حقيقة الله في السماء..[(٣)].

وهذا إمام الفلاسفة ومعلمهم الأول: أرسطوطاليس، قد وقع في التمثيل والتنقص للرب تعالى بأبشع صوره، حيث إنه قد نفى علم الله بكل ما سواه من الجزئيات والكليات[(٤)]، وكان مما احتج به على هذا النفي والإلحاد

---

(١) التعليقات لابن سينا (٤٣٤)، وانظر: الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة للبطليوسي (١١٨-١١٩).

(٢) النجاة (٢/ ١٠٣)، وانظر نفس المرجع (٢/ ١٢٠).

(٣) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٣/ ١٢٣٤) .

(٤) سيأتي تفصيل قول أرسطو وغيره من الفلاسفة في علم الله-في مبحث :قلب الأدلة في مسألة التركيب والتجسيم.

زعمه أن الله (المبدأ الأول حسب تعبيره) لو عقل كل ما سواه من الأشياء الكثيرة المتغيِّرة «فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتَّعب في إيصال العقل للمعقولات»[(١)]، فقاس علم الله على علم خلقه أقبح قياس، فإنه لماَّ توهَّم أن كثرة المعلومات بالنسبة للإنسان هي مما يتعبه ويرهق ذهنه، أخذ من هذا التَّوهُّم حكماً عامّاً أدخل فيه الرب - جلَّ في علاه - وادعى أنه تعالى لو علم بذلك للزمه مثل ما لزم المخلوق من التَّعب، ولا شك أن هذا القول من أعظم الأقوال كفراً، بل إنه أشد كفراً من قول اليهود ممن زعم أن الله قد تعب لماَّ خلق السماوات والأرض في ستَّة أيام، وأنه استراح بعد ذلك، تعالى الله عن قولهم عُلُوّاً كبيراً، وقد أبطل الله فريتهم بقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق: ٣٨]، ومع ذلك يقال: إن قول الفلاسفة بحصول التعب والكلال من إيصال العقل للمعقولات أقبح في الشرع والعقل من قول اليهود بحصول التعب بعد خلق السماوات والأرض، فتوهم التعب في العلم أشد بطلانًا وبُعْدًا من توهمه في الخلق، مع أن كلا القولين في غاية الكفر والتنقص للباري تعالى[(٢)].

فالحاصل أن كلَّ من كان أعظم لله تعطيلاً، كان أعظم تشبيهاً وتكييفاً وتمثيلاً وتنقيصاً.

ومن هنا يتبين أن أصل الإشكال عند هؤلاء أنهم عمدوا إلى القدر المختص بالمخلوق من الصفات، ثم جعلوه لازماً للقدر المشترك (والذي هو أصل المعنى للصفة)، ثم توصَّلوا بذلك إلى نفي تلك الصفة عن الله، ولو أنهم فرَّقوا بين هذه الأمور الثلاثة (القدر المختص بالخالق، والقدر

---

(١) انظر: المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي (٣/ ٧٠)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤٠٥، ٤٠٧).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤١٥، ٤٢٧-٤٢٩)، وكذلك: المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي (٣/ ٧٩-٨٠).

المختص بالمخلوق، والقدر المشترك) وقطعوا التلازم التام بينها، لسلموا من هذا الإشكال.

قال الإمام ابن القيم ﷺ: «وخصائص المخلوقين لا يجوز إثباتها لرب العالمين، بل الصفة المضافة إلى الله لا يلحقه فيها شيء من خصائصهم، فإثباتها له كذلك لا يحتاج معه إلى تأويل، فإن الله ليس كمثله شيء.

وقد تقدم أن خصائص المخلوقين غيرُ داخلة في الاسم العام - فضلاً عن دخولها في الاسم الخاص المضاف إلى الرب تعالى - وأنها لا يدل اللفظ عليها بوضعه حتى يكون نفيها عن الرب تعالى صرفاً للفظ عن حقيقته.

ومن اغتفر[(١)] دخولها في الاسم المضاف إلى الرب، ثم توسَّل بذلك إلى نفي الصفة عنه: فقد جمع بين التشبيه والتعطيل.

وأما من لم يُدْخِلها في مسمى اللفظ الخاص، ولا أثبتها للموصوف: فقوله محض التنزيه، وإثبات ما أثبت الله تعالى لنفسه.

فتأمل هذه النكتة، ولتكن منك على ذكر في باب الأسماء والصفات، فإنها تزيل عنك الاضطراب والشبهة»[(٢)].

ولهذا يقال قولٌ عامّ: إن عامة الأقيسة والحجج التي يذكرها النفاة في المطالب الإلهية، والتي احتجوا بها على النفي: هي مبنية على تمثيل الله بخلقه، وعلى قياس الغائب على الشاهد، وذلك أنهم قد تعمقوا وتحذلقوا في محاولة الكشف عن ماهيَّة ما يشعرون به من الأعراض وما يرونه من الأجسام، وفي استنباط ما يتعلق بها من قوانين وأحكام، وأتوا في ذلك بما فيه غلط وصواب، وغالبه مبني على الظن والتخمين، لا على القطع

---

(١) في طبعة عالم الفوائد - تحقيق: علي العمران: (ومن اعتقد) (٢/ ٥١٧).
(٢) بدائع الفوائد (٢/ ٣١٤).

واليقين، ولذا كثر خلافهم فيه، ومع ذلك فليس الخطب في بحثهم وخلطهم هذا، وإنما كان الضلال والغلط العظيم منهم حينما نقلوا تلك الأحكام مما شاهدوه من الأجسام إلى ما لم يشاهدوه من أمور الغيب والآخرة ونحوها، والطامة الكبرى والرزية العظمى أنهم جعلوا تلك الأحكام مقولة على ربِّ الكون، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون عُلُوّاً كبيراً.

فلمَّا توهمت المتفلسفة وأتباعهم المعتزلة أن الصفات لازمة للأجسام الحادثة، نقلوا هذا الحكم إلى رب الكون، فتوهموا أن لو كان متصفاً بالصفات لكان جسماً حادثاً.

ولـمَّا رأت الأشعرية وأتباعهم أن الأفعال تقوم بالأجسام الحادثة المخلوقة، توهموا - كذباً وزوراً - أن إثبات قيامها بالله يستلزم أن يكون حادثاً.

فهم لما شاهدوا هذه الأحكام متحققة فيما رأوه من المخلوقات والأجسام، أخذوا منها قضيَّة كبرى، وهي أن كل ما كان متصفاً بذلك فإنه مخلوق حادث، ثم لم يلبثوا إلا أن أدخلوا الربَّ تعالى تحت هذه القضية الكبرى، تعالى الله وتقدس عن قولهم، فهم قد غلطوا أولاً بأخذ الحكم العام، بناءً على ما رأوه من المخلوقات والأجسام، وغلطوا ثانياً بإدخال الرب تحت ذلك الحكم العام، ثم غلطوا وضلوا ثالثاً بنفي ما أثبته الله لنفسه وأثبته له نبيه ﷺ مما ثبت في النصوص المتواترة القطعية الثبوت والدلالة اعتماداً على ذلك القياس الوهمي، بل القياس المغلوط الكاذب.

ومن هنا يتبين أن هؤلاء إنما بنوا فلسفتهم وكلامهم من الأساس على التشبيه والتمثيل وقياس الخالق على المخلوق، فما عظموا الله حقَّ تعظيمه، ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزمر: ٦٧]، ولو قَدَرُوا الله

حقَّ قدره لأثبتوا تلك النصوص بلا تعطيل، ونزهوا الباري عن النِدِّ والمثيل.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «إن العلم الإلهي لا يجوز أن يُسْتَدَلَّ فيه بقياس تمثيلٍ يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياسٍ شموليٍّ تستوي أفراده؛ فإن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يُمَثَّل بغيره، ولا يجوز أن يُدْخَل هو وغيره تحت قضية كُلِّيَّة تستوي أفرادها، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى يقين، بل تناقضت أدِلَّتُهُم، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب لِما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها»(١)، «ومن حكى عن أحد من أهل السنة أنه قاس صفاته بصفات خلقه فهو إما كاذب أو مخطئ»(٢).

وهذا النوع من القلب قد استعمله الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رحمه الله في رده على المريسي(٣)، كما ذكره الإمام الموفق ابن قدامة رحمه الله، وذلك في رده على من أنكر الصوت عن كلام الله، محتجّاً بأن«الصوت اصطكاك في الهواء، أو فقرع في الهواء»(٤)، وأن ذلك من التشبيه، فيلزم نفي الصوت - وقد تقدم الإشارة إليه قريباً - فقد ردَّ قول هذا المعطِّل، وبين أن هذا المعنى في الصوت (اصطكاك الأجرام) لو كان ثابتاً ولازماً للمخلوقات، فلا دليل على لزومه في حقِّ الباري تعالى(٥)، ثم قال - قالباً هذا الاحتجاج عليهم-: «إنكم رجعتم إلى التشبيه - الذي نفيُه مَعتَمَدُكم في رد كتاب الله تعالى،

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٢٩٧)، وانظر: درء التعارض (١/ ٢٩)، شرح الطحاوية (١٢٢).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٣/ ١٧٥).

(٣) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٣٠٦-٣٠٨).

(٤) تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٦٢)، وانظر مثل هذا القول عند أبي المعين النسفي من الماتريدية: التمهيد في أصول الدين (٤٥).

(٥) المرجع السابق (٦٣).

وسنة رسوله ﷺ - وجعلتم الله تعالى مَقِيْساً على عباده، ومشابهاً لهم في صفاته وأسمائه، وهذا هو عين التشبيه، فبُعداً لكم»(١).

وقال الإمام ابن بطة العكبري رحمه الله - عمن نفى صفة اليدين لله فراراً من التشبيه-: «قالوا: (لا نقول إن لله يدين؛ لأن اليدين لا تكون إلا بالأصابع وكف وساعدين وراحة ومفاصل)، ففروا بزعمهم من التشبيه، ففيه وقعوا، وإليه صاروا، وكل ما زعموا من ذلك فإنما هو من صفات المخلوقين، وتعالى الله عن ذلك عُلُوّاً كبيراً»(٢).

وقال الشيخ الواسطي عَمَّن أوَّل الاستواء بالاستيلاء، والنزول بنزول الأمر، واليدين بالنعمتين: «إنهم ما فهموا في صفات الرب تعالى إلا ما يليق بالمخلوقين، فما فهموا عن الله استواءً يليق به، ولا نزولاً يليق به، ولا يَدَين تليق بعظمته بلا تكييف ولا تشبيه، فلذلك حرَّفوا الكَلِمَ عن مواضعه، وعطَّلوا ما وصف الله تعالى به نفسه»(٣).

والناحية الثانية من ملازمة التشبيه للمعطلة: ناحية التوَسُّط، أي في المعنى الذي صرفوا إليه ما أنكروه من الصفات.

وذلك أنهم لما أنكروا ما أنكروه من الصفات بحجة التشبيه، وحرَّفوا تلك الصفات إلى معانٍ أخرى اخترعوها من أهوائهم، فإن هذه الحجة تنقلب عليهم في المعاني التي صاروا إليها، فإنه يلزمهم فيها التشبيه، كما جعلوه هم لازماً في المعاني التي فرُّوا منها.

---

(١) تحريم النظر في كتب الكلام (٦٣)، وانظر: حكاية المناظرة في القرآن له (٢٢-٢٣، ٢٥، ٤٣).

(٢) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية - ت: الأثيوبي (٣/ ٣١٤).

(٣) النصيحة في صفات الرب للواسطي (٢٢)، وهي الرسالة المنسوبة للجويني الأب بعنوان (رسالة في إثبات الاستواء والفوقية) ص (٧٢-٧٣).

فحيث زعموا أن إثبات الصفات التي أنكروها تشبيهٌ، فيلزم أن تكون المعاني التي صاروا إليها تشبيهاً أيضاً[١].

ومثال ذلك: إنكار المتكلمين قاطبة لصفة الاستواء عن الله وتفسيرهم لها بالاستيلاء، فإنهم قد اعتقدوا - أولاً - أن إثباتها يستلزم التشبيه، فدفعهم ذلك إلى تعطيلها ونفي حقيقتها عن الله، ثم إنَّهم قد فسَّروها بمعنى مخترع من تلقاء أنفسهم، وذلك حين فسَّروها بالاستيلاء، وهذا المعنى الذي فسروها به يلزمه من التشبيه مثل ما توهموه لازماً في الاستواء، بل ورود التشبيه على الاستيلاء أولى وأحرى.

وقد أشار لهذا النوع من القلب جمعٌ من الأئمة، كالإمام أحمد، والإمام عثمان الدارمي[٢]، وعبد العزيز المكي الكناني، والإمام القصاب الكرجي، والسجزي، وابن الحنبلي، وأبي الوفاء ابن عقيل، وابن القيم[٣]، ومن المتأخرين: العلامة المعلمي، والعلامة الشنقيطي، وشيخنا ابن عثيمين، وغيرهم رحمهم الله.

فقد قال الإمام أحمد ﷬ قالباً دليل التشبيه على المعتزلة ممن نفى صفة الكلام عن الله حذراً من التشبيه، وجعل كلام الله مخلوقاً، فقال حاكياً مناظرته مع بعض الجهمية: «فلما ظهرت عليه الحجة قال [أي الجهمي]: إن الله قد يتكلم، ولكن كلامه مخلوق. فقلنا: وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق، فقد شبَّهتم الله تعالى بخلقه حين زعمتم أن كلامه مخلوق، ففي مذهبكم أن الله قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التَّكلُّم، وكذلك بنو آدم لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً، فقد جمعتم بين كفر وتشبيه، فتعالى الله جل ثناؤه عن هذه الصفة، بل نقول: إن الله جل ثناؤه لم يزل متكلماً إذا

(١) وقد سبق ما هو قريب من هذا القلب في الوجه الأول، الناحية الثانية.

(٢) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/٤٢٨-٤٢٩، ٥٥٧).

(٣) انظر: الصواعق المرسلة (١/ ٢٣٥-٢٧٨).

شاء، ولا نقول إنه قد كان ولا يتكلم حتى خلق...»[١].

فبين الإمام أن المعنى الذي فرَّ الجهمية إليه في صفة الكلام هو ملازم للتشبيه، إذ فيه تشبيه كلام الباري بكلام بني آدم المخلوق، كما قلب ذلك عليهم الإمام عبد العزيز المكي الكناني في مناظرته لبشر المريسي[٢].

وقال الإمام القصاب الكرجي عمن نفى صفة السمع والبصر من الجهمية: «وإن لم يُثبِت [أي صفتي السمع والبصر]، وأخذ بالسميع والبصير إلى معنى الإدراك؛ خوفاً من التشبيه: لم يَسْلَم من التشبيه، بل تعجَّل الخسران في ترك لفظين نازِلين في كتابه، وردَّ اسمين له سبحانه إلى اسم واحدٍ، وهو: (المُدرِك)، وكيف يسلمُ من التشبيه؟! أليس للمخلوق أيضاً إدراكٌ لأشياء، وإن لم يُدرك جميعها، كما يدرك الله جميعها، كما أن له علماً بأشياء، وإن لم يُحسَّ بجميعها، كما يعلم الله جميعها»[٣].

كما أن الإمام السجزي قد قلب الدليل على الأشاعرة - ممن نفى الحرف والصوت عن كلام الله بحجة التشبيه - فقال: «وقالوا: (إثبات الحروف في كلام الله تشبيه)، ثم قالوا: (كلام الله وكلام غيره لا حروف فيهما) فأفصحوا بالتشبيه، ولو كان قولنا: إن الكلام لا يعرى عن الحروف تشبيهاً - مع كون الكتاب دالًّا على صحة قولنا، وكذلك الأثر، وكلّا أن يكون كذلك - لكان تشبيههم أفظع وأشنع؛ فإنهم زعموا أن كلام الله لا حرف فيه ولا صوت، وكلام الله، وذو النحل[٤]، وسائر

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢٧٤-٢٧٨)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٩٥-٢٩٦)، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٥/ ١٣٣).

(٢) انظر: الحيدة والاعتذار (٧٢).

(٣) نكت القرآن الدالة على البيان، للإمام الكرجي القصاب (٤/ ٤٥٨).

(٤) قال المحقق (محمد باكريم): «هكذا في الأصل، ولعل الصواب (ودَوِيُّ النَّحل) أي صوته»ا.هـ، ويحتمل أنها: «وذو النمل»، والله أعلم.

الحُكْل[١] لا حرف فيه ولا صوت، فشَبَّهوا كلام الله بكلام الحُكْل، تعالى الله عن قولهم عُلُوّاً كبيراً»[٢].

وممن استعمل هذا النوع من القلب ضد الأشاعرة الشيخ أبو الوفاء ابن عقيل الحنبلي، وذلك حينما عرض لقول الأشاعرة في نفي الحرف والصوت عن الله، وأنهم احتجوا على ذلك بنفي التشبيه، حيث قالوا: «إن إنكارنا الحروف والأصوات خوفاً أن يؤدي إلى إثبات الجسم والأدوات والمخارج المخصوصات، وذلك مستحيل...»، فقلب عليهم ابن عقيل هذه الحجة مبيناً أن هذا المحذور متحققٌ فيما هربوا إليه من القول بالكلام النفسي، فقال - بعد بيانه لغلطها -: «إنه قد لزم الأشعري مثل هذا في إثباته قائماً بالنفس، فإنَّ ما يكون في أنفسنا نحن إنما هو محتاج إلى محل يقوم به من آلات تخيُّلٍ وفكر، وهو القلب والرأس...»[٣]، وبنحو ذلك قال عبد الوهاب ابن الحنبلي ﷺ: «ثم فراركم من الحرف والصوت لأنه لا يظهر إلا من لسان وأدوات وحلق، وهذا لازم لكم في المعنى القائم بالنفس، لأنه لا يكون إلا في قلب ودماغ وعقل وآلة»[٤].

ويقول الشيخ الشنقيطي ﷺ عن تحريف هؤلاء: «فحملوا نصوص القرآن أولاً على معانٍ غير لائقة بالله، ثم نَفَوها من أصلها فراراً من المحذور الذي زعموا، والبَلِيَّةُ الثالثة: أنهم يُفَسِّرون الصفة التي نفوها بصفة أخرى من تلقاء أنفسهم من غير استناد إلى وحي، **مع أن الصفة التي فسروها بها هي بالغة غاية التشبيه بالمخلوقين**، فيقولون: (استوى) ظاهره مشابهة استواء

(١) قال ابن فارس: «الحُكْل: الشيء الذي لا نطق له من الحيوان، كالنَّمل وغيره» معجم مقاييس اللغة (٢/ ٩١).
(٢) الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٢١).
(٣) جزء في الأصول - أصول الدين - مسألة القرآن لأبي الوفاء بن عقيل (٧٨-٧٩).
(٤) انظر: الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة (٢/ ٥١١-٥١٥).

المخلوقين، فمعنى استوى: استولى، ويستدلون بقول الراجز في إطلاق الاستواء على الاستيلاء:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

ولا يدرون أنهم شبهوا استيلاء الله على عرشه الذي زعموه باستيلاء بِشر بن مروان[١] على العراق، فأيُّ تشبيه بصفات المخلوقين أكبر من هذا، وهل يجوز لمسلم أن يشبه صفة الله التي هي الاستيلاء المزعوم بصفة بِشْرٍ - التي هي استيلاؤه على العراق - وصفة الاستيلاء من أوغل الصفات في التشبيه بصفات المخلوقين؛ لأن فيها التشبيه باستيلاء مالك الحمار على حماره، ومالك الشاة على شاته، ويدخل فيها كل مخلوق قهر مخلوقاً واستولى عليه، وفي هذا من أنواع التشبيه ما لا يحصيه إلا الله»[٢].

وقال شيخنا ابن عثيمين ﷺ عمن حرَّف معنى اليد إلى القوة«هؤلاء إذا فروا مما يعتقدونه تشبيهاً وأثبتوا صفةً أخرى، نقول لهم: هذه الصفة موجودة في المخلوق، فقد وقعتم فيما فررتم منه من حيث التشبيه بالمخلوق، وشرٌّ منه من حيث تحريف النص. ..فأنتم إذا قلتم: اليد القوة، وقعتم في التَّشبيه على قاعدتكم؛ لأن للمخلوق قوة، فيلزم على قاعدتكم أن تكونوا مشبهين لله تعالى بخلقه»[٣].

بل إن العلامة المعلمي قد استعمل قريباً من هذا الرد مع الغلاة من

---

(١) هو بشر بن مروان ابن الحكم الأموي، ولي إمرة العراقين لأخيه الخليفة عبد الملك، وكان سمحاً جواداً، لا يغلق دونه الأبواب، ويقول: «إنما يحتجب النساء»، توفي بالبصرة سنة (٧٥هـ).
انظر: تاريخ مدينة دمشق (١٠/ ٢٥٣)، تاريخ الإسلام (٥/ ٣٧٠)، سير أعلام النبلاء (٤/ ١٤٥)، البداية والنهاية (٩/ ٧).

(٢) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات للشنقيطي (٤٩-٥٠).

(٣) شرح العقيدة السفارينية - للشيخ العثيمين (١٢٣-١٢٤).

الفلاسفة الذين جعلوا الله تعالى ذاتاً مجردة هروباً من التشبيه، فحتى هؤلاء لم يسلموا من التشبيه في قولهم هذا.

قال ﷺ: «هذا والقائلون بأن ذات الله تعالى مجردةٌ أكثرهم يثبتون أو يجوّزون وجود ذوات كثيرة مجردة، من عقولٍ ونفوسٍ وأرواح وغيرها! فليتدبر من له عقل: أليسوا أولى بزعم أن الله عز وجل مثلاً - بل أمثالاً - ممن لا يقول بالتَّجَرُّد المحض الذي يزعمونه؟ فإن الذوات المخلوقة غير المجردة تتفاوت تفاوتاً عظيماً جدّاً، فما الظن بذات الخالق تبارك وتعالى؟ فأما المُجَرَّدة - على فَرضٍ وجودها - فكيف يعقل التفاوت العظيم بينها حتى تكون هذه ذات رب العالمين وهذه ذات روح بعوضة؟»[1].

والحاصل أنهم مهما استخدموا طاغوت التأويل في صرف صفة من الصفات إلى معنى آخر، فلمعارضهم - من أهل السنة أو من غيرهم - أن يورد على ذلك المعنى لازماً من اللوازم المختصة بالمخلوق، ثم يجعل إثبات ذلك المعنى تشبيهاً، ويسمي مثبته مشبهاً، وليس لهم مدخل عليه، بل هم من مهدوا الطريق له، وبذلك ينقلب احتجاجهم بالتشبيه عليهم من هذه الجهة.

والناحية الثالثة من ملازمة التشبيه للمعطلة: ناحية الانتهاء والمآل[2].

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي (١٢٤).

(٢) هذه الناحية تتداخل مع الوجه الثاني للقلب.

والفرق بينهما: أن الوجه الثاني يراد به بيان أن قولهم راجع إلى إنكار وجود الرب، وهذا غاية البعد عن التنزيه، على النقيض مما ادعوه من قصد التنزيه، وهذا وجه الانقلاب عليهم، وأيضاً فإن الملاحدة احتجوا عليهم بعين دليلهم وقلبوه عليهم كما ذكر هناك.

وأما ما ذُكِر في الناحية الثالثة من الوجه الرابع فيراد به: أنهم بقولهم قد شبهوه بالمعدومات وبالمستحيلات، ففروا من التشبيه ووقعوا فيه، فظهر الفرق.

وذلك أنهم عندما نفوا الصفات - أو حتى بعض الصفات - عن الله، فإن قولهم قد آل وانتهى إلى تشبيه الله بأحد أمور ثلاثة: إما بالأموات والناقصات والجمادات، وإما بالمعدومات، وإما بالممتنعات.

فالذين نفوا عن الله بعض الصفات خشية التشبيه، فإنهم قد وقعوا في تشبيه أسوأ مما هربوا منه من حيث لا يعلمون، حيث إنهم قد شبهوا الله بالناقص من المخلوقات مما لا يتَّصف بتلك الصفة التي نفوها، كالأصنام والجمادات، فمن قال: إنه تعالى لا يتكلم، أو لا يُرى، أو إنه ليس فوق العالم، أو ليس فوق العرش، أو لا يفعل ما شاء إذا شاء، وعلل ذلك بأن إثباته يستلزم التشبيه.

فيقال له: إنك لم تَعْدُ أن مثلت ربك بمن فقد هذه الصفات من المخلوقات الناقصات، كالأعمى، والأصم والأبكم، بل إنك قد شبهته بالأموات، بل بالجمادات من الأحجار والأشجار ونحوها، مما لا يتَّصف بهذه الصفات، ولا يفعل ولا يتصرف ولا يجيء ولا يذهب بمشيئته، ولا شك أن التشبيه بالجمادات شرٌّ من التشبيه بالأحياء الفاقدين لهذه الصفات، وتشبيهه بالأحياء الفاقدين لهذه الصفات شرٌّ من تشبيهه بالأحياء المتصفين بها، لو سُلِّم أن في ذلك تشبيهاً.

ولهذا فإن الله تعالى قد عاب على الأصنام أنها لا تتكلم، فقال عن العجل: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: ٨٩]، مما دل على أن عدم الكلام (ورجع القول) صفة نقص، «ففيما عاب الله به العجل في عجزه عن القول والكلام بيانٌ بَيِّن أن الله عز وجل غير عاجز عنه، وأنه متكلم، وقائل؛ لأنه لم يكن يعيب العجل بشيء هو موجود به»، كما قاله الإمام الدارمي رحمه الله[1]، فوصف الله بعدم الكلام جمعٌ بين

(١) الرد على الجهمية للدارمي (١٥٧).

نسبة النقص إليه، وبين تشبيهه بهذا العجل، تعالى الله وتقدَّس، وكما قال عنهم ابن القيم رحمه الله:

هم أهل تعطيل وتشبيه معاً   بالجامدات عظيمة النقصان[١]

فقد قال الإمام أحمد رحمه الله - مستعملاً هذا النوع من القلب ضد من نفى صفة الكلام عن الله من الجهمية - : «قد أعظمتم على الله الفرية حين زعمتم أنه لا يتكلم، فَشَبَّهتُمُوه بالأصنام التي تُعبَد من دون الله؛ لأن الأصنام لا تتكلم، ولا تنطق، ولا تتحرك، ولا تزول من مكان إلى مكان»[٢].

كما أن إمام المُحَدِّثين - البخاري رحمه الله - قد استعمل هذا القلب والإلزام، حيث قال: «قال بعض أهل العلم: إن الجهمية هم المشبهة؛ لأنهم شبَّهوا ربهم بالصَّنم، والأصمِّ، والأبكم الذي لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ولا يخلق، وقالت الجهمية: وكذلك لا يتكلم ولا يبصر نفسه»[٣].

وكذا الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رحمه الله، فقد قال عن تعطيل المريسي لصفتي السمع والبصر:

«فقد جمعت أيها المريسي في دعواك هذه جهلاً وكفراً، أما الكفر: فتشبيهك الله تعالى بالأعمى الذي لا يُبْصِر ولا يَرَى، وأما الجهل: فمعرفة الناس بأنه لا يستقيم في كلام العرب أن يقال لشيء: هو سميعٌ بصيرٌ إلا وذلك الشيء موصوف بالسَّمع والبصر، من ذوي الأعين والأسماع والأبصار...

وكيف استجزت أن تسمي أهل السنة وأهل المعرفة بصفات الله المقدسة

---

(١) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٢/ ٤٤٤).
(٢) الرد على الزنادقة والجهمية-ت: دغش العجمي (٢٧٤-٢٧٨)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٩٥-٢٩٦)، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٥/ ١٣٣).
(٣) خلق أفعال العباد (٤٣).

مشبِّهة إذ وصفوا الله بما وصف به نفسه في كتابه بالأشياء التي أسماؤها موجودة في صفات بني آدم بلا تكييف؟!

وأنت قد شبَّهت إلهك في يديه وسمعه وبصره بأعمى وأقطع، وتوهمت في معبودك ما توهمت في الأعمى والأقطع، فمعبودُك في دعواك مُجَدَّع منقوص أعمى لا بصر له، وأبكم لا كلام له، وأصمُّ لا سمع له، وأجذم لا يدين[١] له، ومقعد لا حراك به، وليس هذا بصفة إله المصلين، أفأنت أوحش مذهباً في تشبيهك إلهك بهؤلاء العميان والمقطوعين، أم هؤلاء الذين سميتهم مشبهة أنْ وصفوه بما وصف به نفسه بلا تشبيه؟! فلولا أنها كلمة هي محنة الجهمية التي بها ينبزون المؤمنين ما سمينا مُشَبِّهاً غيرك؛ لسماجة ما شَبَّهت ومثلت، وَيْلَك، إنما نصفه بالأسماء، لا بالتكييف ولا بالتشبيه»[٢].

وقال كذلك: «أَوَلَم تقل أيها المريسي: إنه لا يحل لأحد أن يتوهم في صفات الله بما يعرف معناه في نفسه، فكيف نسبت الله إلى العجز في سمعه، وبصره، على المعنى الذي تعرفه من نفسك، ثم قلت: فكما أنك بأحدهما مضطر إلى الآخر، كذلك الله - فيما ادَّعيت علينا - مضطر إلى الآخر، فشبَّهت الله في مذهبك بالإنسان المُجَدَّع المنقوص، أَوَلَم تسمع أيها المريسي قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وكما ليس كمثله شيء، ليس كسمعه سمع، ولا كبصره بصر، ولا لهما عند الخلق قياس ولا مثال ولا شبيه»[٣].

وبنحو ذلك قال إمام الأئمة، ابن خزيمة ﷺ، حين ذكر تحريف

---

(١) في الأصل (لا يدان)، والصواب المثبت لأنها منصوبة، والأجذم: المقطوع اليد. انظر: معجم مقاييس اللغة (١/ ٤٣٩) .

(٢) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٣٠١-٣٠٣).

(٣) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٣٠٨)، وانظر: نفس المرجع (١/ ٥٥٧).

الجهمية لوجه الله، وأن معناه كمعنى قول العرب: وجه الكلام، ووجه الثوب، ووجه الدار، فزعموا أن الوجه من صفات المخلوقين، فقال رَحِمَهُ اللهُ راداً عليهم: «وهذه فضيحة في الدعوى، ووقوع في أقبح ما زعموا أنهم يهربون منه، فيقال لهم: أفليس كلام بني آدم، والثياب، والدور مخلوقة؟ فمن زعم منكم أن معنى قوله (وجه الله) كقول العرب: (وجه الكلام، ووجه الثوب، ووجه الدار) أليس قد شبه على أصلكم وجهَ الله بوجهِ الموتان؟!

لزعمكم يا جهلة أن من قال من أهل السنة والآثار القائلين بكتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ: (لله وجه وعينان ونفس، وإن الله يبصر ويرى ويسمع): أنه مشبه عندكم خالقه بالمخلوقين - حاش لله أن يكون أحد من أهل السنة والأثر شبه خالقه بأحد من المخلوقين - فإذا كان على ما زعمتم بجهلكم فأنتم شبهتم معبودكم بالموتان»[1].

بل العجب أن هذا النوع من القلب قد استعمله الأشاعرة ضد المعتزلة والفلاسفة، حيث قال أبو المظفر الإسفراييني من الأشاعرة: «إن صانع العالم حيٌّ قادرٌ عالمٌ مريدٌ متكلمٌ سميعٌ بصيرٌ؛ لأن من لم يكن بهذه الصفات كان موصوفاً بأضدادها، وأضدادها نقائص وآفات تمنع صحة الفعل، فصحَّ ثبوت هذه الصفات له من وجهين: أحدهما: دلالة الفعل. والثاني: نفي النقائص، وقد دلت على إثبات هذه ظواهر نصوص القرآن»[2].

فيقال: إن هذا الكلام ينقلب عليكم فيما نفيتموه، فلو لم يوصف الله بالعلوِّ الذاتيِّ والحكمة والرحمة وغيرها مما أنكرتموه لصار موصوفاً بأضدادها، وأضدادها نقائص، كما أن إثباتها قد دلَّ عليه ظواهر القرآن، بل

---

(١) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (١/ ٥٦-٥٧)، وانظر: نفس المرجع (١/ ٩٤).

(٢) التبصير في الدين (١٦٣).

نصوص القرآن التي لا تحتمل إلا معنى واحداً.

وأما الذين نفوا الصفات كلها عن الله، ولم يصفوه إلا بالسُّلوب من المعتزلة ونحوهم، وذلك خشية التمثيل بمن اتصف بالصفات من المخلوقين، فإنه يقال لهم: إنكم قد فررتم من تشبيهه بالموجودات، ووقعتم في تشبيهه بالمعدومات، كالأشياء التي لم تُخلَق أصلاً، والتي لن تخلق، ولا شك أن هذا شرٌّ من التشبيه بالموجودات الناقصات، «ولو كان مسلوب الصفات والأفعال والكلام والاستواء والوجه واليدين، ومنفيّاً عنه مباينة العالم، ومحايثته، واتصاله به، وانفصاله عنه، وعُلُوُّه عليه، وكونه يمنته، أو يسرته، وأمامه، أو وراءه: لكان كل عدم مثلاً له في ذلك، فيكون قد نفى عن نفسه مشابهة الموجودات، وأثبت لها مماثلة المعدومات»[(١)].

وقد حاول بعض الزيدية المعتزلة أن يخرج من هذا الاعتراض والإيراد، حيث قال في نفيه لصفة الكلام عن الله: «فإن قالوا: إذا لم يكن متكلماً وجب أن يكون أخرس، قلنا: إن الخرس آفة في اللسان، والله ليس بذي لسان ولا جارحة»[(٢)].

فيقال له أولاً: إن اللسان والجارحة لفظان حادثان لا يجوز إثباتهما ولا نفيهما إلا بدليل، وإلا كان ذلك افتراء على الله.

ويقال ثانياً: إن من يعدم صفة الكلام مع عدم قبوله له أشد نقصاً ممن عدمها مع قبوله لها، فإذا لم يكن في سلب صفة الكلام عن الله تشبيهٌ له بالحيوان الأخرس، كان فيه تشبيهٌ له بالجماد الذي لا يقبل الكلام أصلاً،

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠١٩-١٠٢٠).

(٢) حقائق المعرفة في علم الكلام- لأحمد بن سليمان بن محمد بن المطهّر الزيدي-ص (١٧٨)، وانظر: المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار-ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٩٣-١٩٤).

وهذا أشدُّ قبحاً[١].

ويقال لهذا الزيديِّ ثالثاً: إن قولك هذا ينقلب عليك، فإنك قد قلت في نفس الكتاب عن الله - في الردِّ على نفاة الوجود والعلم - : «وإن لم يكن عالماً فهو جاهل»[٢]، فنقلب عليك ظهر المجنِّ ونقول كما قلت: الجهل عارض يعرض للدماغ - كما عرَض الجهل المُرَكَّب لدماغك - والله ليس بذي دماغ (كل هذا تنزُّلاً على أصلك، وإلزاماً لك بقولك)، فهَلَّا قلت هنا كما قلت هناك، بل هلَّا قلت هناك ما قلته هنا؟!

وأما الذين لم يصفوا الله لا بالسلب ولا بالإيجاب، ونفوا عنه النقيضين - سواء من طَرَد هذا الأصل، أو من قال به في بعض الصفات، كقول الأشاعرة: إنَّه لا داخل العالم ولا خارجه - فإنهم قد شَبَّهوا الله بالممتنعات، وذلك شرٌّ من تشبيهه بالمعدومات أو بالجمادات أو بالأحياء من المخلوقات، بل هو شرُّ أنواع التعطيل، المناقض لبدائه العقول والفِطر.

وفي كلام بعض المتكلمين - كأبي منصور الماتريدي - ما يدل على هذا النوع من القلب، فلما ذكر قول من نفى صفات العلم والقدرة والكرم عن الله بحجة نفي التشبيه، قرَّر أن هذه الحجة لازمة لهم فيما صاروا إليه من النفي، إذ بذلك النفي تشبيه لله بما فقد تلك الصفات[٣].

كما أن أبا المعالي الجويني قد قال في رده على من نفى صفات الإثبات لئلا توجب الاشتراك بين الخالق والمخلوق: «ومما يتمسك به أن نقول: هَلَّا قلتم: الاشتراك في صفة النَّفي يوجب الاشتباه، وما الفرق بين

(١) انظر: التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٢١-٢٢).
(٢) حقائق المعرفة في علم الكلام- لأحمد بن سليمان بن محمد بن المطهَّر الزيدي-ص (١٦٥).
(٣) انظر: التوحيد للماتريدي (٤٤).

صفة الإثبات والنفي في هذا الباب؟!»[١].

وإن تحذلق متحذلق منهم وقال: إن الباري لا يمكن أن يتَّصف بهذه الصفات أصلاً، فإنه قد رجع إلى تشبيهٍ أشدَّ من تشبيه من سبقه، فإنه قد شبَّهه بمن لا يمكن اتِّصافه بتلك الصفات من المخلوقات، (كالجدار الذي قالوا عنه: إنه لا يمكن أن يكون بصيراً ولا أعمى)، فضلاً عن أن من نُفِيَت عنه الصفة مع عدم إمكان اتصافه بها (كالجدار) فإنه أشد نقصاً ممن نُفيت عنه الصفة مع إمكان اتِّصافه بها (كالأعمى)، إذ من المعلوم أن القابل للاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل ذلك أصلاً[٢].

قال شيخ الإسلام ﷺ في قلب استدلال المعتزلة حين نفوا الصفات بحجة نفي التشبيه: «فمما يقال لهؤلاء أن هذا القول ينعكس عليكم، فأنتم أولى بالتشبيه...؛ فإنكم تشبِّهونه بالجمادات، بل بالمعدومات، بل بالممتنعات»[٣]، فإنه «من المعلوم أن اتصاف الموصوف بكونه حيّاً عليماً قديراً أكمل من اتصافه بكونه لا يشار إليه، ثم أنتم تفرون من إثبات صفات الكمال للرب في نفس الأمر - لما في ذلك من التشبيه - فإذا شبهتموه

---

(١) نقله عنه شيخ الإسلام في درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٩٠).

(٢) حول هذا الوجه من القلب، انظر: التدمرية (٥٩-٦٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٨٨-٩٠) (١٦/ ٢١٠)، الفتاوى الكبرى له (٥/ ١٣٢-١٣٣، ٢٠٥)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٧٣-٢٧٤، ٣٢٤) (٧/ ١٩)، منهاج السنة النبوية (٤/ ٥٨٩)، الرد على المنطقيين (٢٢٠)، الصفدية (١/ ٨٨-٩١)، شرح الأصفهانية - ط: الرشد (١١٩)، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (١٣٧-١٣٩)، الصواعق المرسلة (٣/ ١٠١٨-١٠٢٢) (٤/ ١٢٣٥)، طريق الهجرتين (٢٥٨)، مفتاح دار السعادة (٢/ ١٠٦)، شرح نونية ابن القيم لابن عيسى (٢/ ١١٠-١١١)، منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات للشنقيطي (٤٩)، أضواء البيان له (٢/ ٢٩-٣١)، شرح القواعد المثلى للعثيمين (٢٣٣-٢٣٤).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٠٤).

بالمخلوق فيما دون صفات الكمال من الصفات السلبية كان هذا أقرب إلى التشبيه الباطل ووصفه بالنقائص، ولكن هذه سُنَّةٌ معلومة للجهمية، يسلبون عن ربهم صفات الكمال - فراراً من التشبيه بالكامل من الموجودات - ويصفون بالسلوب المتضمنة صفات النقص التي يُشَبِّهونه فيها بالجمادات، والمعدومات، والممتنعات»[1].

وقال ﷺ عمن نفى النقيضين عن الله - من الباطنية ونحوهم - :

«وأما (الملاحدة) فقلبوا الأمر، وأخذوا يشبِّهونه بالمعدومات والممتنعات والمتناقضات، فغلاتهم يقولون: لا حيٌّ ولا ميتٌ، ولا عالمٌ ولا جاهلٌ، ولا سميعٌ ولا أصمّ، ولا متكلمٌ ولا أخرسٌ. بل قد يقولون: لا موجودٌ ولا معدومٌ، ولا هو شيءٌ ولا ليس بشيءٍ.

وآخرون يقولون: لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا حالٌّ فيه، وأمثال هذه العبارات التي ينفون بها الأمور المتقابلة التي لا يمكن انتفاؤها معاً»[2].

الوجه الخامس من قلب دليل التشبيه: قلب استدلال نفاة الصفات بآية:
- ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١].

وهذه الآية من أشهر الأدلة السمعية التي تشبَّث بها النفاة - على اختلاف مراتبهم - في نفيهم لما نفوه عن الله، حيث إن كل فرقة من فرق المعطلة جعلت ما نفته من الصفات مندرجاً تحت مسمى التمثيل، ثم استدلت بهذه الآية على نفي ذلك التمثيل[3]، فاستدلالهم بهذه الآية وما شابهها من الآيات مندرج ضمن عموم الاستدلال بنفي التشبيه عن الله، ولذا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٩١).
(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٥١٦).
(٣) انظر: التفسير الكبير للرازي (٢٧/ ١٣١).

فإن الجواب عن مثل هذا الاستدلال لن يكون بمنأى عن عموم الأجوبة السابقة.

وبهذا يقال: إن الجواب عن استدلالهم بهذه الآية على مقامين: إبطال وقلب.

أما الإبطال، فإنما يتحقق بما سبق تقريره من معنى التشبيه والتمثيل الذي نفته النصوص، وأنه إنما يكون بإثبات شيء من خصائص المخلوق للخالق أو العكس، وما سبق أيضاً من الكلام على ثبوت القدر المشترك في الصفات، وأن نفي التمثيل عن الله لا يستلزم نفي الصفات، لا لغة، ولا شرعاً، ولا عقلاً.

قال الإمام الشافعي ﷺ وقد سئل عن صفات الله تعالى وما يؤمن به-: «لله أسماء وصفات جاء بها كتابه وأخبر بها نبيُّه ﷺ أمَّته، لا يسع أحداً قامت عليه الحجة ردها؛ لأن القرآن نزل بها، وصحَّ عن رسول الله ﷺ القول بها... ونثبت هذه الصفات، وننفي عنها التشبيه، كما نفاه عن نفسه، فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١]»(١).

وقال الإمام ابن خزيمة ﷺ: «فأما احتجاج الجهمية على أهل السنة والآثار في هذا النحو بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. فمن القائل: (إن لخالقنا مثلاً)؟! أو: (إن له شبيهاً)؟! وهذا من التمويه على الرَّعاع والسفل، يُمَوِّهون بمثل هذا على الجهَّال، يوهمونهم أن من وصف الله بما وصف به نفسه في محكم تنزيله أو على لسان نبيه ﷺ فقد شبَّه الخالق بالمخلوق. وكيف يكون يا ذوى الحِجَا خلقه مثله؟!

نقول: الله القديم لم يزل، والخلق مُحْدَث مربوب، والله الرَّازق،

(١) انظر: إثبات صفة العلو لابن قدامة (١٢٤)، اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (٩٤)، سير أعلام النبلاء للذهبي (١٠/ ٧٩-٨٠).

والخلق مرزوقون، والله الدائم الباقي، وخلقه هالك غير باق، والله الغَنِيُّ عن جميع خلقه، والخلق فقراء إلى الله خالقهم، وليس في تسميتنا بعض الخلق ببعض أسامي الله بموجب عند العقلاء الذين يعقلون عن الله خطابه أن يقال: إنكم شبهتم الله بخلقه إذ أوقعتم بعض أسامي الله على خلقه»(١).

وقال قوّام السنة الأصبهاني: «وقد نفى الله تعالى عن نفسه التشبيه بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فمن شبه الله بخلقه فقد كفر، وأثبت لنفسه صفات، فقال: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾﴾ [البقرة: ١٣٧]، وليس في إثبات الصفات ما يفضي إلى التشبيه، كما أنه ليس في إثبات الذات ما يفضي إلى التشبيه»(٢).

وأما قلب الدليل، فهو ما يرادُ تفصيله في هذا المقام، وذلك أن هذه الآية بعينها تنقلب على من استدل بها على نفي الصفات، فإنها تدل على إثبات الصفات لله من عدة نواح:

الناحية الأولى: أن هذه الآية العظيمة قد وردت في سياق الثناء والمدح لذي العزة والجلال، فإن سورة الشورى من أوَّلها وحتى هذه الآية قد تضمنت وصف الله بأوصاف الكمال والعَظَمة، من إنزال الوحي، وكمال الملك والحكمة والعِزَّة، وتسبيح الملائكة بحمده، وإنزال القرآن، وكمال ربوبيته، وقدرته، وإحيائه للموتى، وردِّ الحكم إليه، وخلقه وفطره للسماوات والأرض...، وبعد أوصاف الجلال هذه، أثنى الله على نفسه بنفي المثيل له، فهذا النفي داخل في سياق المدح والثناء.

إذا تبين هذا، فإن مما يُعلَم بضرورة العقل واللغة أن المدح لا يكون إلا بما يتضمن إثباتاً، لا بالنفي المجرد؛ وذلك أن النفي المجرد إنما هو عدم،

---

(١) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (١/ ٦٥).

(٢) الحجة في بيان المحجة (٢/ ١٩٥-١٩٦).

والعدم المحض ليس بشيءٍ أصلاً، فضلاً عن أن يكون كمالاً ومدحاً، وقد تقدم تقرير ذلك وذكر أمثلته من الآيات، فكذلك القول في هذه الآية، إذ نفي المِثْل فيها لا يكون مدحاً إلا إذا تضمن إثباتاً، «ولا يكون ذلك كمالاً ومدحاً إلا إذا تضمن كون من نُفِيَ عنه ذلك قد اختصَّ - من صفات الكمال ونعوت الجلال - بأوصافٍ بايَن بها غيره، وخرج بها عن أن يكون له نظير أو شبه، فهو لتفرده بها عن غيره صحَّ أن يُنْفَى عنه الشبه والمثل والنظير والكفؤ... فعكس المعطلة المعنى، وقلبوا **الحقائق**، وأزالوا دلالة اللفظ عن موضعها، وجعلوا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] جُنَّةً وتُرساً لنفي عُلُوِّه سبحانه على عرشه، وتكليمه لرسله، وإثبات صفات كماله»[١].

وقد قال العلامة ابن القيم ﷺ حاكياً عن شيخه ابن تيمية ﷺ أنه قال له: «أنا ألتزم أنه لا يحتج مبطل بآية أو حديث صحيح على باطله إلا وفي ذلك الدليل ما يدل على نقيض قوله»[٢]، ثم ضرب بعض الأمثلة على ذلك، ثم قال: «ونظير هذا: استدلالهم على نفي الصفات بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

وهذا من أعظم الأدلة على كثرة صفات كماله ونعوت جلاله، وإنها - لكثرتها وعَظَمتها وسعتها - لم يكن له مثل فيها، وإلا فلو أُرِيد بها نفي الصفات لكان العدمُ المحض أولى بهذا المدح منه... فقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] من أدل شيء على كثرة نعوته وصفاته»[٣].

الناحية الثانية: أن هذه الآية قد نفت التماثل بين الله وبين خلقه، وقد سبق أن نفي المماثلة بين شيئين يقتضي - لغةً وعقلاً - ثبوت ذاتين

---

(١) الصواعق المرسلة (٤/ ١٣٦٧-١٣٦٩).

(٢) حادي الأرواح (٢٠٢).

(٣) حادي الأرواح (٢٠٣).

موصوفتين ليتحقق نفي المماثلة بين ذاتيهما وصفاتهما، فكان نفي التماثل في هذه الآية دالًّا على ثبوت ذات الله وصفاته.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «ولهذا.. كان النفاة يعتمدون على ما ينفي التمثيل، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وهذا لا يدل على مقصودهم في اللغة التي نزل بها القرآن، بل هو على نقيض مقصودهم أدلُّ؛ فإن هذا يدل على ثبوت شيء موصوف بصفات الكمال، لا مُمَاثل له في ذلك، وهم لم يثبتوا ذلك»[١].

ولهذا فإن جماهير الأمة من أهل السنة وغيرهم - ممن أثبت أن الله شيء - قد استدلوا بنفس هذه الآية على قولهم هذا.

قال أبو منصور الماتريدي: «ودلَّ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] أنه شيء؛ لأنه نفى عن نفسه المِثليَّة، ولم ينفِ الشيئيَّة، لكن يُقال: شيءٌ لا كالأشياء، يُنفَى عنه شَبَهُ الأشياء، والشيءُ إثبات، وفي الإثبات توحيد، ولو لم يكن شيئاً لكان يقول: ليس هو شيئاً»[٢].

وقال الإمام ابن القيم ﷺ: «إنه سبحانه وصف نفسه بأنه ليس كمثله شيء، وأنه لا سميَّ له، ولا كفؤ له، وهذا يستلزم وصفه بصفات الكمال التي فات بها شبه المخلوقين، واستحقَّ بقيامها به أن يكون: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١١١).

(٢) تأويلات أهل السنة للماتريدي -ط: دار الكتب العلمية (٩/ ١١٠)، وانظر: التوحيد له (٤١)، وقد أقر بمثل هذا المعنى بعض المعتزلة الزيدية، حيث بين إمامهم القاسم الرسِّي أن المخالفة ونفي المماثلة لا تكون إلا بين شيئين ثابتين، وأنه «لا يكون شيء خلاف لا شيء، ولا يكون لا شيء له خلاف، ولا يجوز أن يقال للا شيء اتفاق ولا اختلاف؛ لأن هذا عدمٌ لا يُتَوَهَّم.... والعدم ليس بموجود ولا هو موهوم ما هو فيكون له شبيه» المسترشد للقاسم الرسي ضمن مجموع كتب ورسائل القاسم الرسي (١/ ٤٦٣).

شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وهكذا كونه ليس له سميٌّ: أي مثيل يساميه في صفاته وأفعاله، ولا من يكافيه فيها، ولو كان مسلوب الصفات والأفعال والكلام والاستواء والوجه واليدين ... لكان كُلُّ عدم مثلاً له في ذلك، فيكون قد نفى عن نفسه مشابهة الموجودات، وأثبت لها مماثلة المعدومات»(١).

فنفي المثيل عن الله لا يتحقَّق إلا بإثبات الصفات له، مع نفي مماثلة المخلوقات، فهذه الآية دالة على إثبات جميع صفات الكمال على وجه الإجمال.

الناحية الثالثة: دلالة اللسان، فإن القرآن إنما نزل بلسان عربي مبين، وقد قال الله تعالى قبل هذه الآية بقليل: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الشورى: ٧]، والمعروف في كلام أهل اللغة أنهم إذا قالوا: «فلان عديم المثل، أو: قد أصبح ولا مثل له في الناس، أو: ما له شبيه، ولا له من يكافيه، إنما يريدون بذلك: أنه تفرد من الصفات والأفعال والمجد بما لم يلحقه فيه غيره، فصار واحداً من الجنس، لا مثيل له، ولو أطلقوا ذلك عليه باعتبار نفي صفاته وأفعاله ومجده لكان ذلك عندهم غايةَ الذم والتَّنَقُّص له، فإذا أُطْلِق ذلك في سياق المدح والثناء لم يشك عاقل في أنه إنما أراد كثرة أوصافه وأفعاله وأسمائه التي لها حقائق تُحمل عليها»(٢).

ولهذا قال الشاعر مادحاً بعضهم:

ليس كمثل الفتى زهير   خلق يوازيه في الفضائل

وقال آخر: (ما إن كمثلهم في الناس من بشر)(٣).

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠١٩-١٠٢٠).
(٢) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٢٢).
(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١١٣).

وهم لم يريدوا بذلك نفي الصفات عنهم، بل ذلك لا يقوله عاقل، ولو قُدِّر إرادتهم له لكان ذلك ذمّاً له وعيباً، وإنما أرادوا المدح بثبوت صفات لم يثبت لغيرهم مثلها، فكلما كان التنزيه للشيء أعظم، كانت الدلالة على كثرة أوصافه ونعوته أعظم، والشيء «كُلَّما كثرت أوصافه ونعوته فات أمثاله، وبَعُدَ عن مُشابهة أضرابه»[1]، وإذا كان أعظم التنزيه والتقديس هو تنزيه الله، كان أعظم من يوصف بصفات الكمال هو سبحانه.

الناحية الرابعة: أن هذه الآية العظيمة تنقلب على جميع من استدل بها من طوائف النفاة، فإنها تنقلب على جهم بن صفوان في نفيه (الشيء) عن الله، وتنقلب على أتباعه الجهمية نفاة الأسماء والصفات، كما تنقلب على المعتزلة نفاة الصفات، بل وعلى الأشعرية وأشباههم من نفاة الأفعال القائمة بالذات.

وبيان ذلك: أن هذه الآية نفسها قد نصت على إثبات: ذات موجودة ثابتة لله، كما دلت على أنه سبحانه (شيء)، وعلى إثبات أسماء الله، وعلى إثبات أفعال الله، وعلى إثبات صفات الله بنوعيها (الصفات الذاتية، والصفات الفعلية).

ولنعد النظر في هذه الآية، فقد قال جلَّ وعلا فيها: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًاۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ⑪﴾ [الشورى: ١١].

فبإنعام النظر والتدبر في هذه الآية، يتبين دلالتها على ما يلي:

١- إثبات ذات موجودة لله، وهذا ما دلت عليه الآية كلها، وهو مما يُعْلَم بالضرورة القاطعة المستغنية عن ذكر وجوه الاستنباط، فالكلام في هذه

---

(١) حادي الأرواح (٢٠٣).

الآية إنما هو عن الله، مما يعلم معه أنه موجود، وأنه شيء، وبهذا تنقلب على جهم في استدلاله بها على أن الله ليس بشيء.

ووجه آخر من انقلابها على جهم وأتباعه، وهو أن الله قد نفى المثل عن نفسه فيها، فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١] وإذا كنتم تقولون: إن الله ليس بشيء، فكيف يُنفَى المثل عمّا ليس بشيء؟!

وهذا ما قرره الإمام عثمان بن سعيد الدارمي ﷺ بقوله: «فقولنا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ أنه شيء أعظم الأشياء، وخالق الأشياء، وأحسن الأشياء، نور السماوات والأرض. وقول الجهمية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ يعنون أنه لا شيء؛ لأنهم لا يثبتون في الأصل شيئاً، فكيف المثل؟!»[1].

٢- أن هذه الآية قد دلَّت على إثبات الأسماء لله، حيث تضمنت ذكر اسمين من أسماء الله الحسنى، وهما: السميع، والبصير، وبهذا تنقلب على الجهمية في استدلالهم بها على نفي الأسماء عنه تعالى.

٣- أنها قد دَلَّت على إثبات الصفات الذاتية لله، حيث جاء فيها إثبات صفة السمع لله (والتي تضمنها اسم السميع)، وصفة البصر (والتي تضمنها اسم البصير)، وبهذا تنقلب هذه الآية على الجهمية والمعتزلة في نفيهم الصفات عن الله احتجاجاً بها.

٤- كما دلَّت الآية أيضاً على إثبات الصفات الفعليَّة له تعالى، وذلك فيما تضمنه فعل (الفطر)، و (الجعل)، و (الذرء)[2]، فإضافة هذه الأفعال

---

(١) نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٩٠٩).

(٢) قال ابن كثير: «قوله: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ أي: خالقهما وما بينهما .. ﴿يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ﴾ أي: يخلقكم فيه، أي: في ذلك الخلق... وقال البغوي ﷺ: ﴿يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ﴾ أي: في الرحم. وقيل: في البطن. وقيل: في هذا الوجه من الخلقة». تفسير ابن كثير (٧/ ١٩٤).

إلى الله يدل على قيامها به، وعلى اتصافه بما تضمنته تلك الأفعال من صفات، هذا سوى ما دلَّت عليه صفتا السمع والبصر من سماعه تعالى للأصوات الحادثة، وإبصاره للمخلوقات الحادثة، وبهذا تنقلب على الجهمية، والمعتزلة والأشعرية الذين أنكروا اتصاف الله بالصفات الفعلية.

فصارت هذه الآية بعينها مبطلة لأقوال جميع طوائف المعطلة، ممن توهمها دالة على مراده، مع أن العارف بمذاهب القوم يتيقن أنهم لم يبنوا أصل مذاهبهم على الاستدلال بهذه الآية أو غيرها، فإنهم قد أبطلوا الاستدلال بالنصوص على هذه المطالب من الأصل[1]، وإنما بنى القوم نفيهم على أصولهم الكلامية والفلسفية - كدليل الأعراض والتركيب وغيرهما مما نقلوه عن قدماء الفلاسفة - ثمَّ لمَّا تقررت عندهم تلك العقائد الفاسدة بحثوا لها عن مُتَمَسَّك من كتاب الله يلبِّسون به على الجُهَّال، فهم قد اعتقدوا قبل أن يستدلُّوا، ولو أنهم جعلوا الحُكم لله فيما يثبتون وينفون، وعملوا بما قاله تعالى قبل هذه الآية، حيث قال سبحانه: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّى عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿١٠﴾﴾ [الشورى: ١٠]، وبما أمر به بعدها بقوله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]: لما سقطوا في هذه الضلالات، ولكنهم لم يَرُدُّوا الحكم فيما اختلفوا فيه إلى الله، ولم ينيبوا إليه في أعظم مطالب الدين، وهو الخبر عن رب العالمين، بل رجعوا إلى محض عقولهم، وإلى زبالات أفكار اليونان والملحدين، فوقعوا في الفُرقة والضلال، والشك والريبة والوبال، وصاروا كالذين وصفهم الله - بعد هذه الآية أيضاً - بقوله: ﴿ وَمَا تَفَرَّقُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ

---

(١) انظر مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل) من هذه الرسالة.

مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِىَ بَيْنَهُمْۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُورِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِنۢ بَعْدِهِمْ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ ﴿١٤﴾ [الشورى: ١٤]، فنعوذ بالله من الخذلان.

الناحية الخامسة: - وهي إتمام لما قبلها، وذلك بأن يقال - : إن هذه الآية قد تضمنت الدلالة على ثبوت الصفات بعدة طرق للإثبات:

الطريق الأولى: دلالة الاسم على الصفة، فمن المتقرر أن كل اسم لله فإنه يتضمن الدلالة على الذات، وعلى صفة أو عدة صفات(١)، «فإن صدق المشتق مستلزم لصدق المشتق منه، وذلك يقتضي قيام الصفات به»(٢)، «أي إن لفظ (العليم) و (المتكلم) مشتقٌّ من لفظ (العلم) و (الكلام)، فإذا صَدَقَ على الموصوف أنه (عليم)[ومتكلم]، لزم أن يصدق حصول العلم والكلام له»(٣).

فهذه الآية قد تضمنت ذكر اسمين لله، وهما (السميع) و (البصير)، وهما مُصَدَّران بالألف واللام الدالة على الاستغراق، أي استغراق جميع معاني السمع الكامل والبصر الكامل، مما دل على اتصافه تعالى بصفتي (السمع) و (البصر) على أتمِّ وجهٍ وأكمله.

وقد استظهر بعض أهل العلم معنى لطيفاً في ختم هذه الآية بالاسمين الكريمين (السميع) و (البصير)، ألا وهو: أن السمع والبصر - من حيث هما سمع وبصر - صفتان يتصف بهما جميع الحيوانات، فجاءت هذه الآية

---

(١) انظر: بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ١٧٠، ١٧٨)، شرح القواعد المثلى للعثيمين (٥٣، ١٥٦).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٥).

(٣) الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٥/ ١٠٨)، وانظر: شرح نونية ابن القيم لابن عيسى (١/ ٢٩٤-٢٩٥).

مبيِّنة أن الله مُتَّصف بالسمع والبصر، ولكنَّ وصفه بهما على أساس نفي المماثلة بين اتصافه تعالى بهما وبين اتصاف الخلق بهما، فكأنها إشارة للخلق ألّا ينفوا عن الله صفة سمعه وبصره بدعوى: (أن الحوادث تسمع وتبصر، وأن ذلك من التشبيه)، بل عليهم أن يثبتوا له صفة سمعه وبصره على أساسِ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١]. فالله جل وعلا له صفات لائقة بكماله وجلاله، والمخلوقات لهم صفات مناسبة لحالهم[١].

الطريق الثانية - وهي قريبة مما قبلها - : دلالة اسم الفاعل على الصفة، فإن «اللغة توجب أنَّ صِدْقَ المشتقِّ مُسْتَلْزِمٌ لصدق المشتق منه، فيوجب إذا صَدَق اسم الفاعل والصِّفة المشبهة أن يصدق مسمى المصدر، فإذا قيل: قائمٌ وقاعدٌ، كان ذلك مستلزماً للقيام والقعود، وكذلك إذا قيل: فاعلٌ وخالقٌ، كان ذلك مستلزماً للفعل والخلق»[٢].

وهذه الآية قد تضمنت قوله تعالى عن نفسه: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأنعام: ١٤]، مما دلَّ على قيام هذه الصفة به سبحانه.

الطريق الثالثة: دلالة الفعل الماضي على الصفة، فإن «الفعل..تابعٌ للفاعل، بل هو مما يوصف به الفاعل»[٣]، فإذا أضيف فعلٌ من الأفعال إلى الله، دلَّ ذلك على قيام الصفة به تعالى[٤]، فقوله جل وعلا في هذه الآية: ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ أَزۡوَٰجٗاۖ﴾ [الشورى: ١١]، هو مما يدل على قيام هذه الصفة به سبحانه.

(١) انظر: أضواء البيان (٢/ ١٩)، الأسماء والصفات نقلاً وعقلاً (٩)، كلاهما للشنقيطي.
(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ١٢٧).
(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٢٥).
(٤) وذلك كدلالة قوله تعالى: ﴿ٱسۡتَوَىٰ﴾ [الحديد: ٤] على صفة الاستواء، ودلالة حديث: «ينزل ربنا» على صفة النزول، انظر: بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ١٧٠)، شرح القواعد المثلى للعثيمين (١٥٦).

الطريق الرابعة: دلالة الفعل المضارع على الصفة، حيث يدل الفعل المضارع على قيام الصفة بالفاعل - كما يدل عليه الفعل الماضي - كما يدل الفعل المضارع أيضاً على تجدد ذلك الفعل وقيامه بفاعله إذا شاء على ما تقتضيه الحكمة[١]، خلافاً لنفاة الأفعال من الأشعرية وغيرهم، وقد دلَّ على ذلك قوله تعالى: ﴿يَذْرَؤُكُمْ فِيهِۚ﴾ [الشورى: ١١]، وسبق أنه بمعنى يخلق، فالخَلقُ من الصفات الفعلية القائمة بالله، والذي لا يزال يفعله حسب ما تقتضيه حكمته ومشيئته.

الناحية السادسة: أن هذه الآية شاهدة على طريقة أهل السنة ومنهجهم العامّ في باب الصفات، وذلك من جهة الجمع بين النفي والإثبات، حيث إن هذه الآية قد جمعت بين إضافة الصفات الثبوتيَّة، ونفي المماثلة عنه تعالى.

وهذا ما سلكه أهل السنة في تقريرهم لصفات الباري تعالى، فإن «الجمع بين النفي والإثبات في باب الصفات هو حقيقة التوحيد فيه؛ وذلك لأن التوحيد مصدر: وحَّد يُوَحِّد، ولا يمكن صدق حقيقته إلا بنفي وإثبات؛ لأن الاقتصار على النفي المحض تعطيل محض، والاقتصار على الإثبات المحض لا يمنع المشاركة»[٢].

وبذلك تنقلب هذه الآية على غلاة المعطلة ممن جعل الصفات راجعة إلى السلوب المحضة التي لا تتضمن إثباتاً.

الناحية السابعة: أن هذه الآية شاهدة على طريقة أهل السنة ومنهجهم

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي (٤/ ٦٧)، مفتاح دار السعادة (١/ ٣٤)، الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (١/ ٥٧٨)، تفسير البحر المحيط لأبي حيان (١/ ٦٣٩)، تفسير أبي السعود (٢/ ١٨٢) (٣/ ٢٣٦) (٤/ ١١٨، ١٢٨)، أضواء البيان (٨/ ١٩٥).

(٢) تقريب التدمرية (١٨).

العامّ في باب الصفات، وذلك من جهة الإثبات المفصَّل، والنفي المجمل.

حيث أثبت الله لنفسه في هذه الآية عدداً من الأسماء والصفات والأفعال على سبيل التفصيل، مع تعدد الطرق في إثباتها له تعالى - على ما تقدَّم في الناحية الخامسة - فضلاً عما جاء قبل هذه الآية وما بعدها من ذلك.

وأما النفي، فإنما جاء في هذه الآية على سبيل الإجمال، وذلك في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١][(١)].

وبهذا تنقلب هذه الآية على المعطلة في طريقتهم العامة في باب الصفات، ألا وهي الإثبات المجمل، والنفي المفصل[(٢)].

فتبين بهذا أن هذه الآية الكريمة العظيمة قد دلت - بأجلِّ أنواع البيان، وتنوع طرق الدلالات - على إثبات جميع الصفات لله، مع تنزيهه عن كل نقص أو مثيل، وأنها قد قطعت علائق أهل البدع والإلحاد على اختلاف طوائفهم وتنوع مشاربهم في تعلقهم بها على قولهم الباطل، وتمويههم بها على الغمر الجاهل، وأنها تنقلب على جميع الفرق المخالفة، من ممثلة ومعطلة.

وأختم الكلام عن هذه الآية بما قاله الإمام ابن أبي العز عن استدلال

---

(١) تقدمت الإشارة لمنهج أهل السنة ومنهج مخالفيهم في هذا الباب، وانظر: الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٥/ ١٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤٧٨-٤٧٩)، الصفدية (١/ ١١٦)، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٣٤٨)، اقتضاء الصراط المستقيم- ت: الفقي (٤٦٥)، منهاج السنة النبوية (٥/ ١٨٥)، الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٠٩).

(٢) قف على طرفٍ من أقوال المبتدعة في النفي المفصل والإثبات المجمل في: مجموع رسائل القاسم العياني الزيدي (٣٣-٣٤، ٢٠٢-٢٠٣)، وانظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (٣٥، ١٥٥-١٥٦)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١٠٨-١٠٩).

المعطلة بها، حيث قال: «ولكن النُّفاة قد جعلوا قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ مستنداً لهم في رد الأحاديث الصحيحة، فكلما جاءهم حديث يخالف قواعدهم وآراءهم وما وضعته خواطرهم وأفكارهم ردوه بـ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ تلبيساً منهم وتدليساً على من هو أعمى، قَلْباً منهم وتحريفاً لمعنى الآي عن مواضعه، ففهموا من أخبار الصفات ما لم يُرِدْه الله ولا رسوله ﷺ، ولا فهمه أحد من أئمة الإسلام: أنه يقتضي إثباتها التمثيل بما للمخلوقين، ثم استدلوا على بطلان ذلك بـ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ حريفاً للنصين»[1]، «فقوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ رَدٌّ على المشبِّهة، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾ [الشورى: ١١] رَدٌّ على المعطلة»[2].

الوجه السادس من قلب دليل التشبيه: إقرارُ جمعٍ من المتكلمين بالقدر المشترك في الصفات، وقولهم إن إثبات بعض الصفات لا يستلزم التشبيه: ينقلب عليهم فيما نفوه منها.

لمَّا كان نفي القدر المشترك في الصفات يلزم منه إنكار أصل الوجود، فإن جمعاً من أهل الكلام لم يجدوا بُدّاً من أن يقرُّوا بهذا المعنى في الجملة - خصوصاً من أثبت بعض الصفات منهم - وأن يقروا بأن ما أثبتوه من الصفات لا يستلزم التشبيه الممتنع، وإن كان الإقرار بذلك لازماً لجميع من أقر بوجود الله ممن انتسب للإسلام أو لم ينتسب.

فممن أقر بهذا المعنى:

١ - إمام الماتريدية - أبو منصور - وذلك لما ردّ على من نفى الأسماء والصفات - بشبهة التشبيه - فقد ذكر ضمن رده ما نصُّه: «والاسم إنما هو

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (٤٠١)، وفي تحقيق: د التركي، والأرناؤوط (٢/ ٥٠٣).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (٥٨٧)، وانظر: الإبانة الكبرى لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/ ٣١٩)، الحجة في بيان المحجة (١/ ٢٦٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٥١٥)، (٨/ ٤٣٢)، إيثار الحق على الخلق لابن الوزير اليماني (١٧٩-١٨٠).

بما يحتمله وسعنا، وتبلغه عبارتنا بالضرورة، إذ سبيل ذلك إنما هو عن المعروف في الشاهد، وذلك يوجب التَّشابه في القول، إذ عن معروف به في الشاهد قُدِّر.. لكنه إذ كان الشاهد دليله، وبه يجب معرفته، فمنه قُدِّر اسمه على ما يقرب من الفهم بما يريد به، وإن كان الله يتعالى عن أن يكون له مثال أو شبه»[(١)]، إلى أن قال مصرحاً بالقدر المطلق: «ثم الأصل عندنا أن الاسم المطلق لا يحتمل تحقق التشبيه لَمَّا وُجِد كُلٌّ متضادٌّ في الشاهد تحت الاسم، نحو: الحياة والموت، والنور والظلمة، والشر والخير، والكفر والإيمان، لكل اسم على حدة، فلو كان بالاسم المطلق تشابه لكان لا تضاد يعلم، ولا اختلاف بالأسماء، ثبت أنها جُعِلت لما يراد من الاختلاف والاتفاق الذي لا يُعلم حقيقة ذلك لو لم يكن له اسم...»[(٢)].

فقد بين في هذا الكلام أن الاتفاق في مثل تلك الأسماء بين الخالق والمخلوق لا يوجب التشابه المنفي، وأن مثل هذا القدر المشترك (الاسم المطلق على تعبيره) قد وجد في الأشياء المتضادة، مع القطع بعدم تماثلها، مما يبين أن هذا الاتفاق لا يوجب التشبيه، وأن نفي التشبيه لا يستلزم نفي هذا الاتفاق، وإلا لما كان هناك أمور متضادة، ولهذا قرر في موضع آخر من هذا الكتاب أن «الموافقة في الأسماء لا توجب التشابه، لما قد يستعمل في موضع نفي الموافقة في المعنى، نحو أن يقال: فلان واحد عصره، وواحد قومه، على نفي أن يكون له فيهم نظير أو شبيه من الوجه الذي أريد، وإن كانوا جميعاً في تسمية الواحد شركاء»[(٣)].

---

(١) التوحيد للماتريدي (٩٣).

(٢) التوحيد للماتريدي (٩٦).

(٣) التوحيد (٤١)، والذي يظهر أن الماتريدي أراد بكلمة (الاسم) في هذه النصوص: اللفظ والمعنى، ولم يرد مجرد اللفظ، إذ من البين أن كلامه يتعلق بالمعاني، لا بألفاظ مجردة، والله أعلم، وانظر نفس المرجع (٤٢، ٤٤).

كما بين أن إثبات الصفات لا يستلزم التشبيه، حيث قال: «وليس في إثبات الأسماء وتحقيق الصفات تشابه لنفي حقائق ما في الخلق عنه.. ولكن الأسماء لما لم يحتمل التعريف ولا تحقيق الذات بحق الربوبية إلا بذلك؛ إذ لا وجه لمعرفة غائب إلا بدلالة الشاهد، ثم إذا أريد الوصف بالعلو والجلال فذلك طريق المعرفة في الشاهد وإمكان القول، إذ لا يحتمل وسعنا العرفان بالتسمية بغير الذي شاهدنا، لكنا أردنا به ما يسقط الشبه من قولنا: عالم لا كالعلماء، وهذا النوع في كل ما نسميه به ونصفه»(١).

٢- وهذا **أبو المعالي الجويني**، لمَّا بيَّن معنى التمثيل المنتفي، وأن المثلين هما الموجودان اللذان يتساويان فيما يجب ويجوز ويستحيل(٢)، طرح سؤالاً على ذلك، وهو: «هل يجوز أن يشارك أحد الخلافين في حكم ما يخالفه؟»

ثم أجاب عن هذه المسألة بقوله: «الوجه فيها أن لا يمتنع مشاركة الشيء لما يخالفه في بعض صفات العموم».

ثم ردَّ على من نفى الصفات من الباطنية اعتماداً على نفي ذلك، وقرر ما مفاده أن مشاركة الحوادث للباري بكونه موجوداً ذاتاً أمرٌ ثابت، وأنه ليس من التشبيه المنفي، وأن من نفى هذا القدر لزمه نفي وجود الله، ثم انتهى إلى«أنه لا يمتنع اشتراك القديم والحادث في بعض صفات الإثبات»(٣)، وأن

---

(١) التوحيد للماتريدي (٢٤-٢٥)، وكلام الماتريدي هنا -وعلى وجه العموم- فيه قدر من الغموض، إذ كانت له لغته الكلامية الخاصة المتميزة عن كثير من تقريرات غيره من الأشعرية بل والماتريدية، إلا أن ظاهر مراده في هذا السياق تقرير القدر المشترك، وبيان فائدته التي تتمثل في معرفة المعنى المراد بالغائب بواسطة فهمنا لمعاني تلك الكلمات في الشاهد، مع بيانه لأصل القضية وهو أن إثبات الصفات لا يستلزم التشبيه.

(٢) الإرشاد (٣٤).

(٣) الإرشاد (٣٩).

القديمَ يشاركُ الحادثَ في حكم واحد، وإن كان ذلك لا يقتضي أن يشابهه أو يماثله عموماً، بل إنه قرر أنَّ مخالفة الرب للمخلوقات من لازمها إثبات المشاركة في الوجود(١)، كما قرر في موضع آخر أن «معظم الأئمة صاروا إلى تجويز اجتماع المُختَلفَين في الأخص، وإن كانا مختلفين. . .قالوا: أخصُّ وصف العِلمِ الحادِث بالسَّواد: أنه عِلمٌ بسوادٍ مُعيَّن، وعلمُ الربِّ سبحانه وتعالى عِلمٌ بذلك السَّواد بعينه، ثم لم يقتضِ الاشتراك في الأخصِّ تماثل العِلْمَين»(٢)، وهذا الكلام بَيِّنٌ في الإقرار بالمعنى المشترك في الصفات، وأن ثبوته لا يقتضي التماثل(٣).

٣- كما أقر بذلك المعنى بوضوح أبو حامد الغزالي، حيث قال في الفصل الرابع من مقدمات كتابه: (المقصد الأسنى) - بعدما حث على الترقي في المراتب الشريفة الكمالية من العلم والرحمة ونحو ذلك مما فيه تَخَلُّقٌ ببعض أسماء الله عز وجل - قال: «فإن قلت: ظاهر هذا الكلام يشير إلى مشابهةٍ بين العبد وبين الله تعالى. . . ومعلوم شرعاً وعقلاً أن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، وأنه لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيء.

فأقول: مهما عرفت معنى المماثلة المنفية عن الله تعالى عرفت أنه لا مثل له، ولا ينبغي أن يُظَن أن المشاركة في كل وصف توجب المماثلة.

افترى أن الضدين يتماثلان وبينهما غاية البعد الذي لا يتصور أن يكون

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني (٣٦-٣٩)، وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية بعض كلامه، وتعقب بعض ما ذكره فيه، كما في درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٦-١٩٠).

(٢) الشامل للجويني - ت: النشار (٢٩٦).

(٣) هذا مع أن الجويني قد قال في مواضع بمنع التشابه من وجه دون وجه، إلا أنه قد صرح في مواضع أخرى بأن المختلفين يمكن أن يتساويا في بعض الأشياء، كظاهر كلامه هنا، وقد أشار إلى هذا الاضطراب عنده شيخ الإسلام في درء التعارض (٥/ ١٩٣)، وهذا من مواضع الاضطراب عنده كما عند كثير من المتكلمين سواه.

بعد فوقه، وهما متشاركان في أوصاف كثيرة، إذ السواد يشارك البياض في كونه عَرَضاً، وفي كونه لوناً، وفي كونه مُدرَكاً بالبصر، وأمور أخر سواها.

أفترى أن من قال: إن الله عز وجل... سميع بصير عالم... والإنسان أيضاً كذلك فقد شبه وأثبت المثل؟! هيهات، ليس الأمر كذلك، ولو كان كذلك لكان الخلق كلهم مُشَبِّهَة، إذ لا أقل من إثبات المشاركة في الوجود، وهو موهم للمشابهة.

بل المماثلة عبارة عن المشاركة في النوع والماهية...والخاصية الإلهية أنه الموجود الواجب الوجود بذاته الذي عنه يوجد كل ما في الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال، وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركة ألبتَّة، والمماثلة لا تحصل إلا بها[(١)]،فكون العَبْد رحِيما صبورا شكُورًا لا يُوجب الْمُمَاثلَة، كَكَوْنِهِ سمعيا بَصيرًا عَالما قَادِرًا حَيا فَاعِلا»[(٢)].

٤- كما يشير إلى هذا المعنى قول الشهرستاني: «الوجود من حيث هو وجود أمر يَعُمُّ الواجب والجائز، وهو فيهما بمعنى واحد لا يختلف»[(٣)].

فمعنى كلامه أن الوجود من حيث هو وجود (وهذا ما نعنيه بالقدر المشترك) هو أمرٌ مقول على واجب الوجود (الله تعالى)، وعلى جائز الوجود (المخلوق)، وأنه حقيقة فيهما وبمعنى واحد، ولم يستلزم ذلك أن يقع تماثل

---

(١) في نسخة المقصد الأسنى تحقيق: بسام الجابي: (والمماثلة بها لا تحصل)، وكذا في تحقيق: محمود بيجو ص٣٣، وفي تحقيق: د فضله شحاده، دار المشرق، ص٤٧: (والمماثلة بها تحصل)، وما أثبتُّه هو مما نقله عنه ابن الوزير في كتابه (إيثار الحق على الخلق، ص١٧٨) ولعله هو الأقرب، وإن كان الثاني محتملاً.

(٢) المقصد الأسنى للغزالي (٤٨-٤٩)، وانظر: إيثار الحق على الخلق (١٧٧-١٧٩)، حيث نقل ابن الوزير هذا الكلام عن الغزالي، وانظر هذا النصَّ أيضاً في: معارج القدس للغزالي (١٧٩-١٨٠).

(٣) نهاية الإقدام (١٥).

بين الله وبين المخلوق، وهذا هو عين ما قُرِّر سابقاً، وقد أقر بذلك غيره من المتكلمين، حيث نسب الآمدي هذا القول إلى «الحُذَّاق من الفلاسفة وبعض المتكلمين»[١]، وإذا كان ذلك مقولاً على الوجود، فهو مقول كذلك على بقية الصفات، إذ لا فرق بين القضيتين من هذه الناحية[٢].

٥- وممن قرر ذلك أيضاً إمام المتأخرين من الأشعرية - محمد بن عمر الرازي - حيث قال: «المشاركة في بعض الأمور البعيدة مع حصول المخالفة في الأمور الكثيرة لا تقتضي المساواة في الإلهية، ولهذا المعنى قال تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الرُّوم: ٢٧]»[٣].

وإذا كان مثل هذه المشاركة في الأمور البعيدة جائزة، لا تقتضي التماثل في الإلهية، فأن لا تقتضي التماثل في صفات الكمال - كالعلو الذاتي والاستواء ونحوها - من باب أولى، ولهذا صرح الرازي في أجلِّ كتبه (نهاية العقول) بأن القول بكون الله شبيهاً بخلقه من بعض الوجوه هو قولٌ داخلٌ في قول المسلمين، ولا يكفر قائله بذلك، وعلَّل ذلك بقوله: «لأن المسلمين اتفقوا على أنه موجود، وشيء، وعالم، وقادر، والحيوانات أيضاً كذلك، وذلك لا يوجب الكفر»[٤].

---

(١) أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٢٦٠).

(٢) ذكر شيخ الإسلام في منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٨١) أن الشهرستاني ممن لا يقول بالقدر المشترك وبل يزعم أن تلك الأسماء مقولة بالاشتراك اللفظي، لكنه أشار إلى أن له قولاً آخر في ذلك.

(٣) أساس التقديس للرازي - ت: أحمد السقا (١٠٠)، وانظر: التفسير الكبير للرازي (٢٧/ ١٣٢)، حيث قرر في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الرُّوم: ٢٧] أن المَثَل المثبت في هذه الآية هو: «الذي يكون مساوياً [للشيء] في بعض الصفات الخارجة عن الماهية، وإن كان مخالفاً في تمام الماهية».

(٤) نهاية العقول للرازي، نقلاً عن بيان تلبيس الجهمية - ط: المجمع (٦/ ٤٧٩)، وانظر: نفس المرجع - ت: ابن قاسم (١/ ٣٨٠-٣٨٩).

وهذه هي المشاركة في القدر المشترك في أصل المعنى، والذي لم يجد الرازي بدّاً من إثباته، وهذا مما يبين «اعترافه واعتراف سائر الخلق بما قامت عليه الأدلة الشرعية والعقلية من ثبوت المشابهة في بعض الأمور، وأن ذلك لا يستلزم التماثل في الحقيقة»[١].

بل إن الرازي قد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث قرر - في تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] - أن التمثيل المنفي عن الله إنما هو التمثيل في الذات، وأما التماثل في الصفات فغير منتفٍ عنه تعالى على حدِّ زعمه، لأن ما وصف الله به نفسه من العلم والقدرة ونحو ذلك قد وصف خلقه به[٢]؟!

٦- ومن الذين أقرُّوا بثبوت القدر المشترك في الصفات إقراراً واضحاً: **العلامة القرافي**، حيث ذكر في كتابه الفروق أن«مفهوم الوجود مُشتَرَكٌ فيه» بين الخالق والمخلوق اشتراكاً ذهنياً، وقال: «وأما في الذهن فنحن نتصور

---

(١) بيان تلبيس الجهمية - ط: القاسم (١/ ٣٨٩).

(٢) انظر: التفسير الكبير للرازي (١٣/ ٤١٦)، وسيأتي ذكر كلامه عند قلب لقب أهل التشبيه، ولكن يقال هنا: إن قول الرازي هذا لا شك ببطلانه، والآية عامَّة عموماً محفوظاً، وكون الله قد اتصف بصفات اتَّصف الخلق بها ليس من التمثيل في شيء، حتى على تعريف المتكلمين للمِثل، ولذا فقد ردَّ قولَ الرازي جمعٌ من أهل الكلام وغيرهم، وقال الألوسي في الجواب عنه: «إنه عز وجل ليس له سبحانه مماثل في ذاته وصفاته، فلا يسدُّ مَسَدَّ ذاته تعالى ذات، ولا مَسَدَّ صفته -جَلَّت صفته- صفة، والمراد بالصفة: الصفة الحقيقية الوجودية، ومن هنا تعلم ما في قول الإمام [يعني الرازي]: (لا يصح أن يكون المعنى: ليس كمثله تعالى في الصفات شيء؛ لأن العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين، كما أن الله سبحانه يوصف بذلك) فإن معنى أنه تعالى ليس مثل صفته سبحانه صفة، ومن المعلوم البين أن علم العباد وقدرتهم ليسا مثل علم الله عز وجل وقدرته جل وعلا، أي ليسا سَادَّين مسدهما». روح المعاني للألوسي (٢٥/ ١٩)، وانظر: القائد للمعلمي (١١٥).

من معنى الوجود معنى عاماً، يشمل الواجب والممكن، فتلك الصورة الذهنية وقعت الشركة فيها، فعلمنا أن التَّوحيد في أصل الوجود غير واقع على التقديرين، وكذلك مفهوم العلم - من حيث هو علم - وقعت الشركة فيه بين الواجب والممكن، وكذلك مفهوم الحياة والسمع والبصر والإرادة»[(١)].

وعلى ما في كلامه من بعض المؤاخذات[(٢)]، إلا أن المقصود أنه قد أقر بالنص على ثبوت المشاركة بين الخالق والمخلوق في: (أصل المعنى العام الذهني) في الوجود وغيره من الصفات، وانتهى إلى القول بأنه: «يجوز أن يوصف المخلوق بأنه عالم ومريد وحي وموجود ومخبر وسميع وبصير ونحو ذلك من غير اشتراك في اللفظ، بل باعتبار معنى عام»[(٣)]، فصرَّح بأن ثمة اشتراكاً، وأن هذا الاشتراك حاصلٌ في (المعنى العام)، أو في (أصل المعنى)، وليس في مجرد اللفظ، كما أن هذا الاشتراك (ليس في الخارج)، بل هو في الذهن، وأما في الخارج «فإنه لا صفة وجودية مشتركة بين الله وخلقه ألبتَّة، بل الشَّركة إنما وقعت في أمور ليست موجودة في الخارج. . .فأما في صفةٍ وجوديةٍ فلا»[(٤)].

وكلام القرافي هذا من أقرب ما وقفت عليه ممن قرر مسألة القدر المشترك من المتكلمين، بل إنه قد ذكر فائدة الإثبات لهذا المعنى المشترك بنحو ما تقدم ذكره، فقال: «ولولا الشركة في أصول هذه المفهومات لتعذر

---

(١) الفروق للقرافي (٣/ ٤٨).

(٢) كإثباته للأحوال اللاموجودة ولا معدومة أثناء تقريره للمسألة، وقوله بالكلام النفسي، وكنفيه لاسم التوحيد فيما ذكر، فإن التوحيد الذي جاء به الشرع لا يعارض المشاركة في ألفاظ الصفات وأصل معانيها، كما تقدم تفصيل ذلك قريباً.

(٣) الفروق (٣/ ٥٠).

(٤) الفروق (٣/ ٥٠).

علينا قياس الغائب على الشاهد؛ فإن القياس بغير مشترك متعذر»[١]، وبغضِّ النظر عن مصطلح (قياس الغائب على الشاهد) إلا أن مراده أنه لولا ثبوت هذا المعنى المشترك لما استطعنا فهم معاني هذه الصفات، بل لما فُهِمَ شيءٌ أبداً مما أُخْبِرنا به عن الله.

٧- وممن أقر به أيضاً: مُنَظِّر الماتريدية وفيلسوفهم: **التفتازاني**، حيث قال: «واعلم أن بعض القدماء بالغوا في التنزيه، حتى امتنعوا عن إطلاق اسم: (الشيء) بل: (العالم) و (القادر) وغيرهما على الله تعالى؛ زعماً منهم أنه يوجب إثبات المثل له، وليس كذلك؛ لأن المماثلة إنما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء، ولا تساوي بين شيئيته وشيئية غيره، ولا بين علمه وعلم غيره، وكذا جميع الصفات»[٢].

وهذا تصريح منه بإثبات القدر المشترك، وأنه متوجه (للمعنى) وليس لمجرد (اللفظ)[٣].

٨- بل إن الإقرار بقضية القدر المشترك قد ذكرها من هو أشد من هؤلاء غلوّاً في النفي، حيث قال بها جمع ممن نفى عن الله جميع الصفات من المعتزلة والزيدية، إذ لم يجدوا بدّاً من التصريح بمعنى القدر المشترك، ومن إثبات بعض المعاني والأحكام لله، وذلك لَمَّا أيقنوا أن نفيه ذلك باطِّراد مستلزم لا محالة لنفي وجود الرب، والمصير إلى قول الملاحدة.

فقد نص عبد الجبار المعتزلي على أنه«بالاشتراك في الاسم لا يجب

---

(١) الفروق للقرافي (٣/ ٤٩).

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ٦٨).

(٣) وقد قرر أبو المعين النسفي الماتريدي أن من مذهب الأشعريَّة «أن المماثلة لا تبثت بمجرد الاشتراك في القَدْر، ما لم يثبت الاشتراك من جميع الوجوه» تبصرة الأدلة (١/ ١٦٩).

التشبيه، فمن ظن ذلك وقال: إني لا أصف الله تعالى قادراً ولا مقدوراً؛ لكي لا أكون مشبِّهاً فقد أخطأ في ذلك»(١).

فهذا تصريح بثبوت الاشتراك بين الخالق والمخلوق، فأين التشبيه الذي نفى الصفات من أجله، وقولُه هنا: «بالاشتراك في الاسم» لم يُرِد به مجرد اللفظ، بل إنه قد أدخل فيه المعنى، بدلالة قوله بعد ذلك«وبعد: فإن العارف بالله يعرفه بدلالة أفعاله، فلا بد من أن يصفه بأنه فاعل، وإن كان فعله مُقَدَّراً يصفه بأنه خالق، ويصفه لما فعله من الإحسان بأنه محسن»(٢). فاعتبر المعاني والأفعال في وصف الله بتلك الصفات المشتركة، مما يدل على أن الاشتراك المذكور ليس في مجرد اللفظ، بل في اللفظ والمعنى، وهذا مما يبين اضطرارهم إلى الاعتراف بهذا القدر المشترك.

٩- ومن ذلك: ما قرره أحد أئمة الزيدية المعتزلة، وهو: أبو القاسم البستي، إسماعيل بن علي الزيدي، حيث قال: «لا أحد في الأمة إلا ويصف الله تعالى بصفة ويصف غيره بها، مع اعتقاده أن التشبيه كفر وضلال، **فَعَلِمْنَا أن الوصف له ولغيره بمجرد الوصف لا يكون تشبيهاً كما يظن بعض الجهال: (إنَّا إذا وصفناه بأنه شيء وموجود وقادر وحيٌّ ووصفنا غيره فقد شبَّهناه) غلطاً**؛ لأن القصد باستعمال هذا اللفظ الذم، فالوصف المذموم يجب أن يكون داخلاً تحت الجملة، دون الوصف له بما وصف به نفسه، ودلَّ على أنه يجب أن يوصف به»(٣).

وهذا صريح في أن وصف الله بما يوصف به غيره لا يعد تشبيهاً، ولكن المعتزلة قوم يتناقضون.

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (١٩٨).

(٢) المرجع السابق.

(٣) البحث عن أدلة التكفير والتفسيق لإسماعيل بن علي الزيدي (١١٣).

هذه نماذج من كلام أئمة المتكلمين من الأشعرية والماتريدية، والمعتزلة والزيدية ممن لم يجد بُدّاً من الإقرار بالقدر المشترك في الصفات، وأنه يتناول أصل المعنى، لا مجرد اللفظ، وقد أقر بها غير من سبق ممن يطول تتبع أقوالهم(١)، وهؤلاء وإن تنوعت عباراتهم في التعبير عن هذا القَدر، إلا أن المقصود في هذا المقام المعاني لا الألفاظ، وإنما اضطروا إلى هذا الإقرار لمَّا عرفوا أن من لازم إنكاره نفي وجود الخالق، وأن تكون كل صفة - عند من أثبت الصفات - بمعنى الصفة الأخرى، وهذا مما يعلم بالضرورة استحالته، ولهذا فغالب ذكرهم لمثل هذه العبارات إنما يكون في رد أقوال من بالغ في النفي من الباطنية والمعتزلة(٢).

وهذا الاعتراف هو مما يقرون عليه في الجملة، إلا أن إقرارهم به ينقلب عليهم فيما نفوه من الصفات بحجة التشبيه، فإذا أقرَّ هؤلاء بأن الاشتراك في اللفظ وأصل المعنى لا يستلزم التشبيه في القدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر، لزمهم الإقرار بأنه لا يستلزم التشبيه فيما أنكروه من صفة الرحمة والحكمة والمحبة والكراهية وغير ذلك، وإلا وقعوا في القول المتناقض، والتفريق بين المتماثلات.

الوجه السابع من قلب دليل التشبيه: قلب احتجاجهم بتقديم القطعي على الظني.

لقد كان من القواعد التي اعتمدها بعض الأشعرية في ما نفوه من الصفات هي ما زعموه من تقديم القطعي على الظني.

---

(١) انظر: المسترشد ضمن مجموع كتب ورسائل القاسم الرسي الزيدي المعتزلي (١/ ٤٦٢، ٤٦٧)، تبصرة الأدلة للنسفي الماتريدي (١/ ١٥١)، شرح المواقف للجرجاني الأشعري (٣/ ٢٢-٢٧).

(٢) انظر: شرح المواقف (٣/ ٢٧).

حيث زعموا أن تنزيه الله بنفي التشبيه عنه حكمٌ قطعي.

وأما ما يُفهَم من نصوص الصفات التي نفوها فهو حكمٌ ظنّي.

والعقل يقضي بتقديم القطعي على الظني.

ثم زعموا أن إثبات تلك الصفات (كالاستواء والوجه واليدين) هو حكمٌ موهم للتشبيه، فوجب نفيها، تقديماً للقطعي على الظني(١).

فيقال لهم: إن حجَّتكم هذه (تقديم القطعيّ على الظنيّ) تنقلب عليكم في مسألة التنزيه على حسب أصولكم، وبيان ذلك بما يلي:

أولاً: لقد قرر جمع من كبار أئمتكم - كالجويني والرازي وغيرهما - أن العلم بتنزيه الله لم يعلم بالعقل، فليس في العقل عندهم ما يوجب العلم بتنزيهه تعالى عن النقائص، وإنما نفوا النقائص عن الله بالسمع، والذي هو الإجماع(٢).

ثانياً: كما قرر هؤلاء أن دلالة السمع ظنّية، وأنها لا تفيد اليقين إلا عند تيقن عشرة أمور: - عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ - وصحة إعرابها، وتصريفها - وعدم الاشتراك - والمجاز.. إلخ، وسلمت بعد ذلك من المعارض العقلي، أو من احتمال المعارض العقلي(٣).

---

(١) انظر: المحصل للرازي (٣٦٥).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٣٢٥)، منهاج السنة النبوية (٣/ ٩٨-٩٩)، الصفدية (٢/ ٤٠)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٢٩٣-٢٩٥)، والحقُّ أن وجوب تنزيه الله عن النقائص وعن المثيل علم بالسمع وبالعقل، انظر المراجع السابقة، وكذلك ما تقدم في أول هذا المبحث من ذكر الأدلة العقلية على نفي المثيل عن الله.

(٣) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (١٤٣)، المحصول (١/ ٥٤٧-٥٧٦)، معالم أصول الدين للرازي (٢٥).

وتحقق هذه الشروط - بل بعضها - في نقلٍ ما هو مما يعلَمُ تَعَذُّره، ولذا قال الرازي بعد ذكرها: «وعدم هذه الأشياء مظنون، والموقوف على المظنون مظنون»[١].

وبهذا يتبين أن تنزيه الله عن النقائص يلزم - على أصولهم - أن يكون ظنياً، لا قطعياً؛ لأنه «موقوف على المظنون» حسب تعبير الرازي السالف.

ثالثاً: ومن وجه آخر يقال: إذا قلتم: إن تنزيه الله عن النقائص مستنده السمع لا العقل، فإن السمع والإجماع لم يَدُلَّا على نفي ما نفيتموه من الصفات الخبرية والفعلية، «ومعلوم أن السمع - الإجماع وغيره - لم ينف هذه الأمور، وإنما نفى ما يناقض صفات الكمال، كالموت المنافي للحياة، والسِّنة والنوم المنافي للقيومية، واللغوب المنافي لكمال القدرة»[٢].

وإذا قلتم: إن نفي النقص علم بالسمع لا بالعقل، ثم قلتم: إن إثبات تلك الصفة لله من النقص، كان هذا قياساً مبنيّاً على مقدمتين غير قطعيتين، فستكون نتيجة القياس غير قطعية، بل ظنية.

وإلى هنا يكون الدليل قد انقلب عليهم، فإذا كان نفي ما نفوه ليس قطعياً، فإنه يمتنع عليهم أن يقولوا بنفيه، ذلك أنهم صرحوا أن باب العقائد والإلهيات لا يقال فيه إلا بالدليل اليقيني، ولذا نفوا الاحتجاج بالآحاد في العقائد، لعدم إفادته اليقين عندهم[٣]، فكانت أصولهم السابقة مانعةً لهم من نفي شيء من الصفات بحجة التنزيه، وهذا خلاف ما يقولون به، فانقلب قولهم عليهم.

ويقال أيضاً - إتماماً للنقاط السابقة - :

---

(١) معالم أصول الدين (٢٥).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٤/٦).

(٣) انظر: أصول الدين للبغدادي (٢٢).

رابعاً: إذ خلصنا إلى أن تنزيه الله عن النقائص غير قطعيٍّ عندكم، فإن كثيراً مما نفيتموه من الصفات بحجة التَّشبيه هو مما يعلم بالضرورة أنه قطعيُّ الثبوت والدلالة[1]، ويكفي في ذلك ذكر صفة العلو الذاتيِّ لله، والذي دلت عليه مئات النصوص من الكتاب والسُّنَّة، وشهدت به العقول والفطر[2]، مما لا يبقى في قلوب أهل الإيمان أدنى شك في ثبوته.

فإذا ما أَعْمَلْنَا قاعدة هؤلاء التي نفوا بها الصفات، وهي تقديم القطعي على الظني، لزم أن نثبت تلك الصفات - التي تَيَقَّنَّا ثبوتها، والتي جاءت بالسمع نَصّاً - على ذلك التنزيه المزعوم الذي لم يثبت بيقين - على مقتضى أصولهم - ولم يدل النصّ على نفي تلك الصفات.

الوجه الثامن من قلب دليل التشبيه: قلب زعمهم أن ظواهر نصوص الصفات تدل على التشبيه.

لقد تقدم أن فِرَقَ المعطلة - بل والممثلة - زعموا أن نصوص الصفات يدل - أو يوهم - ظاهرها تشبيه الله بخلقه، واستدلوا بهذا على وجوب نفيها وتحريفها.

فيقال لهؤلاء: إن النصوص التي توهمتموها دالَّة على التشبيه، أو موهمة للتشبيه، تدلُّ بنفسها على نفي التشبيه عن الله، وبيان ذلك:

أن تلك النصوص التي جاء فيها وصف الله باليد أو الوجه ونحو ذلك قد جاء فيها إضافة تلك الصفات إلى الله تعالى، وما أضيف من الصفات إلى

---

(١) ونقول هذا تنزُّلاً، وإلا فجميع ما صح من نصوص الصفات هو مما يجب إثباته.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢٢٤)، نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/ ٣٩٦-وما بعدها)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٣١٩)، وكذلك كتاب (العلو والنزول) لمحمد بن طاهر المقدسي، جميع الكتاب، و(العلو للعلي العظيم)للذهبي، جميع الكتاب.

شيء فإنه يكون لائقاً بما أضيف إليه، لا يكون لائقاً بغير ما أضيف إليه، وهذا أمرٌ بيِّن.

فإذا قيل: يد الفيل، فَهِمَ السامع لهذا الكلام من (اليد) معنى مناسباً لذات من أضيفت إليه، أي للفيل، ولم يفهم منه ما يناسب قولنا: يد النملة.

فإذا كان ذلك في المخلوق، فما بين الخالق والمخلوق من باب أولى، فإن نصوص الصفات قد جاء فيها إضافة تلك الصفات إلى الله تعالى، ففهمنا أن ظاهر تلك النصوص يدل على أن تلك الصفات لائقة بالذات التي أضيفت إليها، وذاتُ الله ليست كذات المخلوق، فصفاته ليست كصفات المخلوق، فأصبحت ظواهر نصوص الصفات بنفسها دالة على نفي التشابه بين الخالق والمخلوق، على النقيض مما زعموه، فانقلبت تلك النصوص عليهم(١).

قال العلامة المعلمي ﷺ: «العرب. . .لم يكونوا إذا قيل لهم: (يد الله) مثلاً ليفهموا من ذلك يداً كأيديهم، فإنهم يعلمون أن المُضاف يختلف باختلاف المضاف إليه، يُقال: رأس جرادة، رأس حمامة، رأس إنسان، رأس حصان، فيختلف كما ترى، فما بالك بنحو: (يد الله). . .و الإنسان إذا كان يعرف المضاف إليه أو مثله أمكنه تصور المضاف تحقيقاً أو تقريباً يتأتى معه أن يقال: مثل، أو شبيه، وإلا لم يبق هناك إلا أمرٌ إجمالي، فإذا كان المضاف إليه هو الله عز وجل لم يتصور من يده - مثلاً - إلا ما يليق بعظمته وجلاله وكبريائه، فلا يلزم من تلك المشاركة الإجمالية أن تكون يده [مثل] يد المخلوق، ولا شبيهة بها بمقتضى لسان العرب الفطري، فإنه لا يطلق في مثل ذلك: (ذاك شبيه بهذا)»(٢).

---

(١) انظر: شرح العقيدة السفارينية للعثيمين (١٠٣-١٠٥)، شرح القواعد المثلى (الكتاب والشرح لابن عثيمين) (٢٠٤-٢١٤).

(٢) القائد إلى تصحيح العقائد (١٤٤).

المبحث الثاني

قلب الأدلة التي استدل بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل

وفيه ثلاثة مطالب:

❖ المطلب الأول: تعريف العقل، وبيان مجالاته، وموقفه من مسائل الاعتقاد.

❖ المطلب الثاني: بيان القانون الكلي لتعارض العقل والنقل.

❖ المطلب الثالث: قلب القانون الكلي لتعارض العقل والنقل.

❑ المطلب الأول ❑

تعريف العقل، وبيان مجالاته، وموقفه من مسائل الاعتقاد.

● المسألة الأولى: تعريف العقل.

الفرع الأول: العقل لغةً.

العقل في اللغة: مصدر عقل يعقل عقلاً.

وأصل مادة العقل في اللغة تدورحول معنى الحبس، والمنع، والإمساك.

فمن ذلك عقال البعير، لأنه يحبسه عن الانطلاق، وعقلت المرأةُ شعرَها، أي: أمسكته، ومنه قيل للحصن: مَعْقِل، لمنعه الأعداء عن الدخول.

وإنما سمي عقل الإنسان بذلك لأنه يحبسه ويمنعه عن ذميم القول والفعل.

ويطلق العقل على معانٍ، ومنها: القلب، والتثبت في الأمور، ويطلق

على التميز الذي يتميز به الإنسان عن سائر الحيوان، كما يطلق على الدية، قيل: لأنهم كانوا في الجاهلية يأتون بالإبل فيعقلونها بفناء ولي المقتول، ثم كثر ذلك حتى قيل لكل دية عقل، وإن كانت دنانير ودراهم، وقيل: لأنها تمنع ولي المقتول عن قتل الجاني[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «العقل: مصدرُ عقَل يعقِل عقلاً إذا ضبط وأمسك ما يعلمه . . ومنه سمي العقال عقالاً؛ لأنه يمسك البعير ويجرُّه ويضبطه، وقد شبه النبي ﷺ ضبط القلب بالعلم بضبط العقال البعير في الحديث المتفق عليه: «استذكروا القرآن فهو أشد تفصياً في صدور الرجال من النعم في عقلها»[(٢)]. . .فالعقل والإمساك والضبط والحفظ ونحو ذلك ضد الإرسال والإطلاق والإهمال والتسييب ونحو ذلك، وكلاهما يكون بالجسم الظاهر للجسم الظاهر، ويكون بالقلب الباطن للقلب الباطن، فهو ضبط العلم وإمساكه، وذلك مستلزم لاتِّباعه، فلهذا صار لفظ العقل يطلق على العمل بالعلم..»[(٣)].

ولفظ العقل لم يرد في القرآن، وإنما ورد في القرآن ما تصرف منه، نحو: ﴿يَعۡقِلُونَ﴾، و: ﴿تَعۡقِلُونَ﴾، و: ﴿وَمَا يَعۡقِلُهَآ إِلَّا ٱلۡعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العَنكبوت: ٤٣]، كما ورد في القرآن الأسماء المتضمنة له في المعنى كاسم: الحجر والنهى والألباب ونحو ذلك.

وكذلك في الأحاديث لا يكاد يوجد لفظ المصدر (العقل) في ما صح مما نقل إلينا من كلام النبي ﷺ إلا ما في الصحيحين من قوله ﷺ للنساء: «ما

---

(١) انظر: لسان العرب (١١/ ٤٥٨-٤٦٠)، تاج العروس (٤/ ٣٥)، معجم متن اللغة (١١٦)، تفسير القرطبي (١/ ٣٦٩).
(٢) رواه البخاري (٩/ ٩٧)مع الفتح، ومسلم (١/ ٥٤٥).
(٣) بغية المرتاد (٢٤٩-٢٥١)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٢).

رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن»[١][٢].

الفرع الثاني: العقل اصطلاحاً.

تنوعت عبارات السلف وغيرهم في حد العقل ووصفه، وغالب هذا التنوع يرجع إلى الجهة التي نظر إليها ذلك الواصف.

فمن السلف من نظر إلى العقل باعتبار أصله في الإنسان، وطريق حصوله، فقال: **إن العقل غريزة**، نقل ذلك عن الإمام أحمد وابن المبارك[٣]، وبيَّنه البربهاري[٤] بقوله: «وليس العقل باكتسابٍ، وإنما هو غريزة»[٥]، وكأنهم أرادوا بذلك التقرير بأن العقل خَلقُ الله ابتداءً، وليس باكتساب للعبد، كما زعمه بعض الفلاسفة[٦].

ومنهم من عبر عن العقل بالنظر إلى عمله ووظيفته، فقال: **العقل آلة التمييز**، نقل ذلك عن الإمام الشافعي وغيره[٧].

---

(١) صحيح البخاري (١/ ٤٠٥)، صحيح مسلم (١/ ٨٦) ح (٧٩).

(٢) انظر: بغية المرتاد (٢٤٨-٢٥٠).

(٣) انظر: روضة العقلاء للبستي (١٧)، تفسير القرطبي (١/ ٣٧٠)، ذم الهوى لابن الجوزي (٥)، المسودة لآل تيمية (١/ ٤٩٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/ ٢٨٧)، الصفدية (٢/ ٣٣١)، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٥٠)، بغية المرتاد (٢٥٧).

(٤) هو أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري، العالم الزاهد القدوة، الفقيه الحنبلي كان قوالاً بالحق، وكان شديداً على أهل البدع، تعظمه الخاصة والعامة، من مصنفاته: شرح السنة، توفي سنة ٣٢٩هـ، وكان عمره يوم مات ستاً وتسعين سنة.
انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ١٨)، سير أعلام النبلاء (١٥/ ٩٠).

(٥) انظر: العدة في أصول الفقه لأبي يعلى (١/ ٨٥-٨٦).

(٦) انظر: العدة في أصول الفقه لأبي يعلى (١/ ٨٦).

(٧) انظر: الرسالة للشافعي (٢٣)، بغية المرتاد (٢٦٤)، البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي (١/ ٦٥)، التحبير شرح التحرير (١/ ٢٥٥)، وممن قال بهذا القول أيضاً: السمعاني، كما في: الانتصار لأصحاب الحديث (٨٠)، وقواطع الأدلة في أصول الفقه (٢/ ٤٧)، والسجزي، كما في: الرد على من أنكر الحرف والصوت (٨٥).

والواقع أن بيان معنى العقل في الاصطلاح يختلف باختلاف موارد إطلاقه، وهو ما يعبِّر عنه البعض بأقسام العقل، ولذا فإن بعض العلماء جعل معنى العقل مقولاً بالاشتراك لأربعة معانٍ، وهذه المعاني هي:

١- الغريزة التي بها يعقل الإنسان.

٢- العلوم الضرورية التي يفرِّق بها بين المجنون الذي رفع عنه القلم وبين العاقل الذي جرى عليه القلم.

وهذا العقل هو مناط التكليف، ولا يتعلق به لذاته مدحٌ ولا ذم، ولذا فقد يوصف به الكفار.

٣- العلوم المكتسبة، وهي التي تدعو الإنسان إلى فعل ما ينفعه وترك ما يضره.

وهذا العقل هو مناط المدح والذم، فمن فقده ذُمَّ، وما في القرآن من مدح من يعقل وذم من لا يعقل يدخل فيه هذا النوع، كقوله تعالى عن الكافرين: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾ [البقرة: ١٧١]، وقد عدم هذا العقل من قال: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [المُلك: ١٠].

٤- العمل بالعلم، فهو يدخل في مسمى العقل، بل هو من أخص ما يدخل في اسم العقل الممدوح، وقد تشمله الأدلة الواردة في القسم السابق(١).

فبهذه المعاني يجتمع كثير من أقوال من عرف العقل، حيث قصر بعض

(١) انظر: إحياء علوم الدين (١/ ٨٥-٨٦)، بغية المرتاد (٢٦٠)، مجموع الفتاوى (٩/ ٢٨٦-٢٨٧)، (١٦/ ٣٣٦-٣٣٧) (١٨/ ٣٣٨)، مفتاح دار السعادة (١/ ١١٧)، تفسير القرآن الكريم (سورة الفاتحة والبقرة)للشيخ ابن عثيمين (٢/ ٤٢٠).

المصنفين حد العقل على بعض معانيه، والأقرب والأجمع هو صحة إطلاقة على كل واحد منها(١)، ومما تجدر الإشارة إليه أن العقل ليس بجوهر، بل هو صفة عرضية تقوم بصاحبها، وقد تنفك عنه، خلافاً لما زعمه بعض الفلاسفة من أنه جوهر، حتى قال بعض ملاحدتهم بقدمه(٢).

● **المسألة الثانية: مجالات العقل، وموقفه من مسائل الاعتقاد.**

لقد أكرم دين الإسلام العقل، وأعطاه مكانته اللائقة به، ووقف به موقفاً وسطاً بين طرفي الإفراط والتفريط، فلقد جاءت مادة (عقل) في القرآن بما تصرف منها من ألفاظ تسعاً وخمسين مرة، هذا سوى ما جاء من مرادفات العقل فيه كالألباب والأحلام والحجر، وسوى ما جاء من بيان أعمال العقل كالتفكر والتدبر والنظر والاعتبار والفقه والعلم ونحوها.

فمن ذلك ما ورد من الثناء على أرباب العقول والألباب، وتخصيصهم بالخطاب، وقصر الانتفاع بالذكر والموعظة عليهم، قال تعالى: ﴿وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٧﴾﴾ [البقرة: ١٩٧]، ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٦٩﴾﴾ [البقرة: ٢٦٩]، كما جعل الإسلامُ التكليفَ منوطاً بوجود العقل، فالعقل شرط للتكليف، والخطاب الشرعي لا يتعلق إلا بالعاقل(٣)، قال ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الطفل حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يبرأ أو يعقل»(٤)، وبالمقابل فقد ذم الله تعالى الذين فقدوا العقل، أي عقل الرشد، فضلوا عن إصابة الحق، فقال: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ

(١) انظر حول ما قيل في تعريف العقل: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/ ٣٧).

(٢) انظر: الحدود لابن سينا (١٢-١٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/ ٢٤٤)، (٩/ ٢٦٨)، (١١/ ٢٣١)، (١٨/ ٣٣٨)، بغية المرتاد (٢٥١-٢٥٥).

(٣) انظر: الموافقات للشاطبي (٣/ ٢٧).

(٤) رواه أحمد (١/ ١٤٠)، وأبو داود (٤/ ١٤١)، وابن ماجه (١/ ٦٥٨)، وصححه الألباني كما في صحيح ابن ماجه (١/ ٣٤٧).

ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴿٢٢﴾﴾ [الأنفَال: ٢٢]، كما ذم الذين عطَّلوا عقولهم عن غاياتها، واكتفوا بالتقليد الأعمى لمُعَظِّميهم، فقال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴿١٧٠﴾﴾ [البَقَرَة: ١٧٠]، كما حرم الشارع الاعتداء على هذا العقل بما يفسده ويذهبه، أو ينقص منه، وذلك بتحريمه للمسكرات والمفتِّرات، كما في الحديث: - «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»[(١)]، وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت: «نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر»[(٢)]، إلى غير ذلك من مظاهر تكريم الإسلام للعقل، وما أناطه به من تفكر في الآيات الكونية والشرعية، وتفهم لمعاني النصوص وأوجه دلالاتها وفوائدها، وتدبر في دقائق ملكوت الله، وإعمار لهذه الأرض بما استخلفه الله، فهذه الوظائف ونحوها هي المرادة بالنصوص الدالة على تكريم العقل والإشادة به، وهي من الأمور التي يدركها العقل، إذ هي من عالم الشاهد بالنسبة له، أو مما له فيه مجال من تفهمٍ لمعاني عالم الغيب، وليس المراد بتلك النصوص المكرمة للعقل أن يستخدم هذا العقل في الخوض في حقائق ما حجب عنه من عالم الغيب مما لا يقع تحت حواسِّه، وبمعارضة النصوص الإلهية والنبوية المبينة لأحكام وأخبار ذلك العالم، بل إن ذلك انتكاسة به عما أريد به، ومناقَضَةٌ للغاية التي خلق العقل من أجلها.

وقد افترق الناس في موقفهم تجاه العقل إلى طرفين ووسط:

أما الطرف الأول: فهم الذين غلوا في العقل، وجاوزوا به حده فجعلوه حاكماً على الشرع والنقل، وهذا ما سلكه الفلاسفة والمتكلمون ممن انتسب للإسلام، فمستقلٌّ من ذلك ومستكثر، حيث اعتمد هؤلاء على عقولهم

(١) رواه مسلم رقم (٧٣)، (٣/ ١٥٨٧).

(٢) رواه أبو داود (٤/ ٩٠) والإمام أحمد (٦/ ٣٠٩) وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير (٦/ ٦٩).

الفاسدة في تقريرهم للعقائد والغيبيات، وأدخلوا عقولهم فيما لا مجال لها فيه، وأهملوا نصوص الكتاب والسنة، بل صرحوا أنها لا تفيد اليقين، إنما اليقين مما أسموه: (القواطع العقلية)، وجعلوا العقل تابعاً لها ولَوَوا أعناق النصوص بما يوافق تلك العقليات[١]، بل إن الغلو قد بلغ ببعضهم إلى أن جعل جهة حجة العقل قد تنسخ الأخبار[٢].

وأما الطرف الثاني: فهم الذين جفوا في شأن العقل، وفرَّطوا فيه، فألغوا عقولهم، وأتوا بما تأباه بدائه العقول السليمة، واعتمدوا على الخرافة ونحوها من الكشفيات والذوقيات[٣]، وهذا ما نحا إليه طوائف من المتصوفة، حتى إن منهم من صرح بذم العقل وإلغاء اعتباره في العلوم الإلهية ونحوها، ورأوا أن المقامات الرفيعة لا تحصل إلا بإلغائه، بل قد يمدحون السكر والجنون ونحوها من الأحوال التي لا تكون إلا مع زوال العقل[٤].

وأما أهل السنة والجماعة فقد توسطوا بين هؤلاء وهؤلاء، فلا غلو ولا جفاء، بل كرَّموا العقل ووضعوه في مكانه اللائق به، ولم يزجوا به فيما لا يدركه ولا يبلغه، وكما قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٦ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي (٨٨).

(٢) انظر: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (٤٢).

(٣) يزعم الصوفية أن الذوق هو: نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أولياءه، يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب وغيره. التعريفات للجرجاني (١٤٤)، معجم مصطلحات الصوفية للحفني (١٠٤).
وأن الكشف هو: الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقيَّة وجوداً وشهوداً. التعريفات (٢٣٧)، معجم مصطلحات الصوفية للحفني (٢٢٥).

(٤) انظر طرفاً من ذلك في: الفتوحات المكية (١/ ٨٩-٩٠). وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٣٣٨)، (١١/ ١٠).

أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾ [آل عمران: ٦ - ٧].

فقد ذم الله في هذه الآية الذين يتبعون المتشابه من الآيات، وهم الذين زاغت قلوبهم عن الحق، ويدخل فيهم من زجَّ بعقله وخاض بفكره في ما لا مجال للعقل بإدراكه، ككيفيات الصفات، ونحوها مما حجب عنا علمه من الغيبيات، وبالمقابل فقد أثنى في الآية على من لم يخض في ذلك بعقله وهواه، بل رد علم ذلك لخالقه وباريه، ووقف بالعقل عند حده، فلم يطغَ أو يتجاوز(١).

وكما جاء في السنة أيضاً من النهي عن التفكر في ذات الله تعالى(٢)، والنهي عن الخوض في القدر(٣).

فإن هذه الأمور - من تتبعٍ للمتشابه، وتفكرٍ في ذات الله وكيفية صفاته، وخوضٍ في الجانب المخفي من القدر - هي مما لا مجال للعقل فيه، فالإكرام الحقيقي للعقل هو الوقوف به عند حدِّه، فكما خلق الله الحواسَّ وجعل لها حدوداً تقف عندها وتعيا عن تجاوزها، فكذلك العقل له حدوده المعلومة، وإذا كان العقل الإنساني يقف حائراً في كنه أشياء يراها، أو يحس بها، ويعجز عن إدراك ماهيتها وحقيقتها، كالنفس، والروح، وكثير من

(١) انظر: جامع البيان للطبري (٦/ ١٨٥)، الاعتصام للشاطبي (٢/ ٣٣٦).
(٢) كما في الحديث الذي رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٥٢٥)، وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان (١/ ١٣٦) برقم (١٢٠) وقال: هذا إسناد فيه نظر، كما رواه الطبراني في الأوسط، وقد حسنه الألباني كما في السلسلة الصحيحة (٤/ ٣٩٥) برقم (١٧٨٨).
(٣) كما في الحديث الذي أخرجه الطبراني عن ابن مسعود، وحسنه الألباني كما في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٤/ ٣٩٥) برقم (١٧٨٨).

أعمال الجسم، والمظاهر الكونية، بل إن العقل ليعجز عن إدراك حقيقة العقل نفسه، كالعمليات التي تجري فيه من تفكير وحفظ ومشاعر... إلخ، فكيف له بما غاب وحجب عنه، بل كيف له بإدراك حقيقة من خلقه وسوَّاه[١]؟

والشريعة الإسلامية قد فتحت المجال للعقل ليتفكر فيما يدركه ويشاهده من آيات الله الكونية، أو يدرك معانيه وبعض حكمه وعِلله من آيات الله الشرعية، وأما ما لا يدركه من ذلك من المغيبات ونحوها فقد مُنِع العقل من الخوض فيه، إذ إنه مهما خاض فلن يصل فيه إلى بر الأمان أبداً بل ستتقاذفه أمواج الأوهام والظنون إلى أن يصل إلى بحار التيه والضلال، ولن يصل في ذلك إلى شط الأمان أبداً ما لم يستنر بنور الوحي، ويتبع هدى الشرع.

وقبل بيان موقف العقل من مسائل الاعتقاد يحسن الإشارة إلى بعض الأمور:

الأمر الأول: أن النصوص القرآنية والنبوية قد جاء فيها بيان الأدلة السمعية الخبرية المبنية على صدق المخبر، كما جاء فيها أيضاً بيان البراهين والحجج العقلية الصحيحة التي يهتدي بها الناس، سواء في الاعتقاديات، كإثبات الله وتوحيده وصدق رسله وإثبات المعاد وغيره، أو في العمليات، ومن ذلك الأمثال المضروبة في القرآن، وكذا الأدلة العقلية المضروبة على إثبات التوحيد والبعث والجزاء وعلى إبطال الشرك وصدق الرسل ونحو ذلك[٢]، بل إن تلك الأدلة والبراهين العقلية الصحيحة من الميزان الذي

---

(١) انظر: الاعتصام للشاطبي (٢/ ٣١٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٤٦-٤٧) (٦/ ٢٩٢) (٩/ ٢٣٩-٢٤٠) (١٢/ ٨٢) (١٧/ ٤٤٤)، (١٩/ ١٥٩-١٦٢، ١٧٦)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٨، ١٩٨-١٩٩) (٩/ ٣٧)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (٨٥، ١١٤).

أنزله الله تعالى، والذي قال الله تعالى فيه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، حيث فُسِّر الميزان بأنه«الحق الذي تشهد به العقول الصحيحة المستقيمة، المخالفة للآراء السقيمة»(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «والكتاب والسنة يدل بالإخبار تارة، ويدل بالتنبيه تارة، والإرشاد والبيان للأدلة العقلية تارة، وخلاصةُ ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيات من الأدلة اليقينية والمعارف الإلهية قد جاء به الكتاب والسنة مع زيادات وتكميلات لم يهتد إليها إلا من هداه الله بخطابه، فكان فيما جاء به الرسول من الأدلة العقلية والمعارف اليقينية فوق ما في عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين»(٢).

وهذا راجع إلى أصلٍ عظيم، ألا وهو أصل كمال الشريعة والدين، وأن الشريعة فيها البيان لكل ما يحتاجه الخلقُ في دينهم، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقال سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [النحل: ٨٩]، فمن زعم أن العقل مكمِّل للدين، وأنه يقرُّ أو ينفي ما لم يرد في النص - فضلاً عن كونه يعارض النص ويقرُّ بخلافه - فقد كذَّب بقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، وأعظم ما يشتمل عليه هذا الكمال هو ما يختص ببيان ما يستحقه الباري سبحانه من صفات الكمال، وما يتنزه عنه من صفات النقص(٣).

---

(١) تفسير ابن كثير (٨/ ٢٧)، وانظر المراجع في الحاشية السابقة.
(٢) منهاج السنة (٢/ ١١٠)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٢٩٦-٢٩٧، ٣٣١)، (٦/ ٧١-٧٢)، (٩/ ٢٢٧) (١٤/ ٦٢).
(٣) انظر: الاعتصام للشاطبي (٢/ ٣٠٤-٣٠٦، ٣١٠).

الأمر الثاني: أن أهل السنة والجماعة لم ينكروا كافة الأدلة العقلية، بل أنكروا الفاسد منها، فكما أنهم قد محَّصوا السنة والآثار، فقبلوا صحيحها، وردوا منكرها وضعيفها، فكذلك شأنهم مع العقليات[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة، وليس في ذلك ولله الحمد دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدح فيه بالعقل»[٢].

الأمر الثالث: أن العقيدة الصحيحة لا تتعارض مع العقل الصحيح أبداً، بل هي موافقة له، «وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين؛ حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف، ولو نافتها لم تتلقها فضلاً أن تعمل بمقتضاها... ويستوي في هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الإلهية وعلى الأحكام التكليفية»[٣]، والشريعة قد تأتي بمحارات العقول، ولكنها لا تأتي بمحالاتها، أي إنها قد تأتي بما تتحير عقول بعض الناس فيه، وتعجز عن معرفته وتصوره، أو تعجز عن إدراك تفصيله، وإن كانت تعلمه مجملاً، ولكنها - أي الشريعة - لا تأتي بما يقطع العقل باستحالته وبطلانه كالجمع بين الضدين ونحوه، وكلُّ ما يرد على العقل من توهُّمِ معارضةٍ لبعض النصوص إنما هي أوهامٌ فاسدة، مختصة بعقل معين، القدح يتوجه إليها لا إلى النص، وقد قال سهل بن

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٤٦٩-٤٧٠).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٩٤)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٥٥-٥٦)، العواصم والقواصم لابن الوزير (٣/ ٣٣٢-٣٣٤، ٤٤٠-٤٤١) (٤/ ٩٤، ٣٤٧)، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد (١٧١-١٨٠).

(٣) الموافقات للشاطبي (٣/ ٢٧).

حنيف ـ يوم صفين وحكم الحكمين: «اتهموا رأيكم، رأيتني يوم أبي جندل ولو أستطيع أن أرد أمر النبي ﷺ لرددته، وما وضعنا أسيافنا على عواتقنا لأمر يفظعنا إلا أسهلن بنا إلى أمر نعرفه غير أمرنا هذا»(١).

وعلى هذا فإن ما جاء به المتكلمون من عقليات عارضوا بها النصوص، ليست هي من أصول دين المرسلين، إنما هي من أصول دينهم هم، وبطلانها معلوم شرعاً وعقلاً(٢).

الأمر الرابع: أن ما تقرر من أن العقل لا يعارض الشرع يستدعي الكلام عن أمر مهم قد يقع فيه إشكال، ألا وهو التفريق بين ما هو محال عادةً، وما هو محال عقلاً، فإن العوائد اللازمة في العادات ليست لوازم عقلية بحيث لا يمكن تخلفها عقلاً، بل من الممكن تخلفها، ومن ذلك عامّة آيات الأنبياء، كانقلاب العصا حيّةً، وانشقاق القمر، وتكلم الحيوان والجماد ونحو ذلك، ويدخل في ذلك كثيرٌ مما أخبرت به الرسل من أمور الآخرة، ككون الإنسان يأكل في الجنة ولا يتغوط، فكل ذلك إنما هو مما تستبعده أو تحيله العادة، لا مما يحيله العقل، ولذا لم يأت أحد من الأنبياء بما هو من المحال عقلاً، كالجمع بين النقيضين، والقول بأن الواحد أكثر من الاثنين، ونحو ذلك، وبهذا يعلم أن كثيراً مما تستشكله بعض العقول مما جاء في الشرع غايةُ ما يقال فيه: إنه مما خالف مجاري العادات (كإنكار كثيرٍ من

---

(١) أخرجه البخاري (٣/ ١١٦١) ح (٣٠١٠)، ومسلم (٣/ ١٤١٢) ح (١٧٨٥).

(٢) انظر: درء التعارض (١/ ١٤٧)، (٣/ ٢٩٦)، (٥/ ٢٩٧)، (٧/ ٣٢٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٣١٢)، (٣/ ٣٣٩) (٥/ ٢٨-٣٠)، (١١/ ٢٤٣-٢٤٤)، (١٦/ ٢٥١-٢٥٢، ٤٤٢-٤٤٣، ٤٦٩)، (١٧/ ٤٤٤)، (٣٣/ ١٧٢-١٧٣)، الجواب الصحيح (٤/ ٣٠٩، ٣٩١-٤٠٣)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٣٣)، الصواعق المرسلة (٣/ ٨٣٠)، الاعتصام للشاطبي (٢/ ٣٠٨-٣١٠)، شرح نونية ابن القيم لابن عيسى (٢/ ٣٤٤).

المعتزلة لعذاب القبر وغيره)[١]، فكان الإنكار لتلك الأمور من جنس إنكار أعداء الرسل لما جاءت به رسلهم من الآيات والمعجزات، والزعم بأنها سحر، وبطلان ذلك الإنكار من المعلوم من الدين بالضرورة[٢].

وحاصل هذين الأمرين أن هناك ثلاثة أشياء:

١- **محارات العقول**، وهي ما يتحير العقل فيه، ويقصر عن إدراكه ومعرفته وتصوره، ولا يعلم ثبوته ابتداءً واستقلالاً.

٢- **محالات العادات**، وهي ما تحيله العادة من غير أن يكون في العقل ما يحيله، من مثل تكلم الحصى ونحوه، وبين هذين الأمرين تقارب.

٣- **محالات العقول**، وهي ما يحكم العقل باستحالته، ويعلم امتناعه.

فالأمران الأولان قد يأتي بهما الشرع، بخلاف الأمر الثالث، فهو مما لم تأت به الشرائع.

وعامة ضلال من قدم العقل على النقل من المتكلمين - وخصوصاً المعتزلة - هو الخلط بين هذه الأمور الثلاثة، فيأتون لما هو من محارات العقول أو محالات العادات، فيجعلونه من محالات العقول.

وها هنا مثال يبين المقصود، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣].

حيث فسر جمع من السلف الميثاق بما جاء في حديث ابن عبَّاسٍ رضي الله عنهما

---

(١) انظر: الإبانة للأشعري (٢٤٧)، مقالات الإسلاميين له (٤٣٠)، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٤/ ٥٥-٥٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٢٨٤).

(٢) انظر: الجواب الصحيح (٤/ ٣٩١-٣٩٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٣٣)، الاعتصام للشاطبي (٢/ ٣٢٢-٣٢٧).

عَنِ النبي ﷺ قال: «أَخَذَ الله الْمِيثَاقَ من ظَهْرِ آدَمَ بِنَعْمَانَ - يَعْنِي عَرَفَةَ - فاخرج من صُلْبِهِ كُلَّ ذُرِّيَّةٍ ذَرَأَهَا، فَنَثَرَهُمْ بين يَدَيْهِ كَالذَّرِّ، ثُمَّ كَلَّمَهُمْ قِبَلاً، قـال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣]»[(١)].

وأما المعتزلة فقد أطبقوا على أنه لا يجوز تفسير الآية بهذا الوجه - بناء على ما سيأتي من أصلهم في إنكار فطرية معرفة الله[(٢)] - وجعلوا ما في الآية من باب التمثيل والتخييل[(٣)]، ومما احتجوا به على ذلك قولهم: «إن جميع الخلق الذين خلقهم الله من أولاد آدم عدد عظيم، وكثرة كثيرة، فالمجموعُ الحاصلُ من تلك الذرَّات يبلغ مبلغاً عظيماً في الحجمية والمقدار، وصلب آدم على صغره يبعد أن يتسع لذلك المجموع»[(٤)]، وقالوا: يستحيل عقلاً أن تؤخذ المواثيق والشهادة عليهم وهم كالذر لا حياة لهم ولا عقل[(٥)].

والواقع أن هذا ليس مما يحيله العقل، بل هو في حيز الممكن عقلاً، وإن كان مما يحتار العقل فيه، أي في كيفيته، وكانت مجاري العادات لا

---

(١) أخرجه النسائي في الكبرى (٦/ ٣٤٧) ح (١١١٩١)، وأحمد (١/ ٢٧٢) ح (٢٤٥٥)، والحاكم في مستدركه (١/ ٨٠) ح (٧٥)، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ورجح ابن كثير وقفه على ابن عباس، كما في تفسيره (٣/ ٥٠١-٥٠٢).

(٢) انظر: مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها المخالفون في أول واجب على المكلف).

(٣) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار (١٤٧)، الكشاف للزمخشري (٢/ ١٦٦)، التفسير الكبير للرازي (١٥/ ٣٩).

(٤) نقل ذلك عنهم الرازي، كما في التفسير الكبير (١٥/ ٤٠).

(٥) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن (١٥٣).

تعهد مثله، فليس في العقل ما يمنع أن تكون هذه الذر - مهما بلغت من كثرة - في صلب آدم ﵇، والله على كل شيء قدير، وهو قادر على تصغير تلك الذر إلى ما يشاء سبحانه لتكون في صلب آدم ﵇، كما أنه ليس في العقل ما يحيل أخذ الميثاق على تلك الذر مهما بلغ حجمها وحالها من حياة أو عدمها، إذ قد ثبت في آيات الأنبياء ما هو أبعد من ذلك من تكليم الجمادات التي لم تحيَ ولن تحيى ولا تعقل، فما لم يحيَ ولم يعقل ولكنه سيكون حياً عاقلاً من باب أولى، هذا إذا سُلِّم أنه حال أخذ الميثاق لم يوهب له العقل والحياة.

وكما قال تعالى عن تسبيح الجمادات: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤٤﴾﴾ [الإسراء: ٤٤].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀: «وقد صُدرت الآية بلفظ المضارع الدال على استمرار التسبيح وتجدده في كل وقت، ولا يُستَنكَرُ معرفتها وتسبيحها بحمده إذا فطرها عليه، كما فطر بني آدم على الإقرار بربوبيته ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] فلم يتخلف منهم أحد»[(١)].

والحاصل أن الذي أوقع كثيراً من المتكلمين في الغلط هو خلطهم بين أحكام العقل فيما يستبعده ويحتار فيه، وفيما يحيله ويقطع بعدم إمكانه، فجعلوا ما يحتار فيه العقل وتستبعده العادة من المحال عقلاً، وفي الفصل بينهما تمام التحقيق.

الأمر الخامس: أن العقل الذي غلا به أهل الأهواء وقدسوه وعارضوا به النص وقدموه عليه ليس هو مطلق العقل، وليس هو من العقل الذي يشترك فيه عامة البشر، بل قد عنوا به أدلة كلامية معينة، مقتبسة من أصول

---

(١) رسالة الفطرة لابن تيمية ضمن (الرسائل الكبرى) (٢/ ٣٤٠).

فلسفية، قعَّد أصحابها لها قواعدهم الخاصة، ووضعوا فيها مسائل معينة، ثم أسموها: (عقلاً)، فهم حينما يتحدثون عن العقل فهم يعنون تلك المسائل التي قعدوها، ثم اختلفوا فيها وتنازعوا ولم يتفقوا على جمهور مسائلها، بل تناقضوا فيها تناقضاً شديداً كما ستأتي الإشارة إليه، والمقصود أن مرادهم بالعقل المعارض للنقل هو تلك الأصول الكلامية الفلسفية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «لفظ المعقول يراد به المعقول الصريح الذي يعرفه الناس بفطرهم التي فطروا عليها من غير أن يتلقاه بعضهم عن بعض، كما يعلمون تماثل المتماثلين واختلاف المختلفين... وهذه المعقولات في العلميات والعمليات هي التي ذم الله من خالفها بقوله: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَـٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝١٠﴾ [الملك: ١٠]. وأما ما يسميه بعض الناس معقولات ويخالفه فيه كثير من العقلاء، مثل القول بتماثل الأجسام وبقاء الأعراض... [ثم ساق الشيخ عدداً من القضايا الكلامية، ثم قال:] ونحو ذلك مما يعده من يعده من النظار أنه عقليات وينازعهم فيه آخرون فليس هذا هو العقليات التي يجب[1] لأجلها رد الحس والسمع وتبنى عليها علوم بني آدم، بل المعقولات الصحيحة الدقيقة الخفية ترد إلى معقولات بديهية أولية، بخلاف العقليات الصريحة مثل كون الجسم الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد معاً، فإن هذا معلومٌ بفطرة الله التي فطر الناس عليها»[2].

وعلى هذا فإن تسمية ما يعارضون به النص عقلاً عند الكلام على مسألة تعارض العقل والنقل إنما هو من باب التنزل، وإلا فالتحقيق أنها جهلياتٌ لا عقليات، بطلانها معلوم بالعقل والنقل[3].

---

(١) في الأصل: (التي لا يجب لأجلها..)، وحذفُ (لا) هو المناسب لسياق الكلام.

(٢) الجواب الصحيح (٤/ ٣٩٥-٣٩٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٣٣٨)، (٥/ ٢٩) (١٦/ ٢٥١)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٤١)، الجواب الصحيح (٤/ ٣٩٥-٣٩٧).

موقف العقل من مسائل الاعتقاد.

الكلام على موقف العقل من مسائل الاعتقاد يُتَناول من جانبين:

الجانب الأول: ما يمكن إدراكه بالعقل من مسائل العقيدة.

وفي هذا الجانب يشار إلى ما يلي:

١- أن العقل قد يدرك بعض مسائل الغيب، كما سيأتي مثاله، وقد لا يدرك البعض الآخر لكنه لا يعارضها، بل يحكم بإمكانها[(١)]، لأن «الإنسان يعلم الإمكان الخارجي: تارة بعلمه بوجود الشيء، وتارة بعلمه بوجود نظيره، وتارة بعلمه بوجود ما الشيء أولى بالوجود منه، فإن وجود الشيء دليل على أن ما دونه أولى بالإمكان منه...»[(٢)]، وهكذا مسائل الغيب، فإن العقل يحكم بإمكان كثيرٍ منها - إمكاناً خارجيّاً - بعلمه بوجود ما هي مثله أو أولى منه، كحكمه بإمكان المعاد لعلمه بوجود مثله من إحياء للأرض بعد موتها، وكحكمه بثبوت قدرة الله على إعادة الأجسام لعلمه بخلق الله لها أولاً، وأن الإعادة أهون من الإيجاد ابتداءً، وهو ما قرره الله تعالى بقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩].

٢- أن العقل يدرك معاني مسائل العقيدة، لأن الله خاطبنا بما نفهم ونعلم، قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴿٢٩﴾﴾ [ص: ٢٩]، ومن ذلك معاني ما ورد في القرآن والسنة من صفات الباري سبحانه، وما ورد من أخبار النعيم والعذاب، دون العلم بحقيقة ذلك وكيفيته.

٣- أن قضايا العقيدة المجملة يدركها العقل ابتداءً (كإثبات وجود

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (١/ ٦)، درء التعارض (١/ ٣١-٣٢).

(٢) درء التعارض (١/ ٣١-٣٢)، وانظر ما بعدها للوقوف على بعض الأمثلة في ذلك.

الخالق، واتصافه بالكمال).

وأما قضايا العقيدة المفصلة، فقد يدرك العقل بعضها ابتداء (كاتصاف الله بالعلم والعلو).

وقد لا يدرك بعضها ابتداءً (كالاستواء على العرش)، لكنه لا يحيلها، بل يحكم ابتداءً بإمكانها، ويحكم بثبوتها ويجزم بصحتها إذا ورد بها النص.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «إنه يعلم بالفطرة وبالعقل إثبات الصانع على طريق الإجمال، وأما تفصيل صفاته وأسمائه فتعلم بالسمع»(١).

وقال كذلك: «إن ثبوت الكمال له ونفي النقائص عنه مما يعلم بالعقل»(٢).

والحاصل أن العقل لا يستقل بإثبات أمر غيبي - مجملاً كان أو مفصلاً - بل هو في ذلك تبعٌ للنص.

قال الإمام أبو المظفر السمعاني: «إن الله تعالى أسس دينه وبناه على الاتباع، وجعل إدراكه وقبوله بالعقل، فمن الدين معقول وغير معقول، والاتباع في جميعه واجب»(٣).

وبهذا يتبين أن العلاقة بين الشرع والعقل علاقة توافق وتكامل، «فالعقل لا يهدي إلى تفاصيل الشرعيات، والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل، وتارة بتنبيه الغافل واظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقده، وتارة بالتعليم، وذلك في الشرعيات، وتفصيل أحوال المعاد، فالشرعُ نظام الاعتقادات الصحيحة، والأفعال

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٠٨).
(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٧٣)، وانظر: الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٨٠).
(٣) الانتصار لأهل الحديث (٧٨).

المستقيمة، والدالُّ على مصالح الدنيا والآخرة، ومن عدل عنه فقد ضلَّ سواءَ السبيل»[١].

وقد اعترف عامة الرؤوس من المتكلمين بأن العقل لا سبيل له إلى اليقين في تفاصيل الأمور الإلهية[٢].

وعلى العموم فحتى المسائل العقدية التي يمكن أن يُستدل عليها بالعقل ويدركها العقل ابتداءً فإنه لا بد أن يرد في نصوص الوحي ما يدل عليها، فلا يكون إثباتها مستنداً إلى مجرد دلالة العقل عليها، بل لا بد من دلالة النص عليها، فتكون تلك المسائل من المسائل العقلية النقلية، ويكون المرجع في ما يثبت لله من الصفات إلى النص، سواء دل العقل عليه، أو لم يدل، وهذا ما يستلزمه تمام التسليم لله، والرد إليه وإلى رسوله ﷺ[٣].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀: «والقدرُ الذي يمكن العقل إدراكه بنظره فإن المرسلين صلوات الله وسلامه عليهم نبهوا الناس عليه، وذكَّروهم به، ودعوهم إلى النظر فيه، حتى فتحوا أعيناً عمياً وآذاناً صمّاً وقلوباً غلفاً، والقدرُ الذي تعجز العقول عن إدراكه علَّموهم إياه وأنبؤوهم به»[٤].

٤ - من الأمور التي قد يدركها الإنسان بعقله:

- إثبات وجود الله تعالى[٥].
- علم العقل الصريح أن الحوادث لا بد لها من محدث[٦].

---

(١) معارج القدس في مدارج النفس للغزالي (٥٨-٥٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٠)، الصارم المسلول (٢/ ٤٥٩).

(٣) انظر: المعرفة في الإسلام د. عبد الله القرني (٥٠١، ٥٤٤).

(٤) الصارم المسلول (٢/ ٤٥٩)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٨)، الاعتصام للشاطبي (٢/ ٣٢٠-٣٢٢)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (٩٣، ١٠٩).

(٥) انظر درء التعارض (٧/ ٣٠٨)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٨٢).

(٦) انظر: مجموعة الرسائل المنيرية-رسالة في العقل والروح لابن تيمية (٢/ ٢٩).

- وأن كل ما سوى الله تعالى محدَث مخلوق[١].
- ومن أعظم ما يدل عليه العقل بطلان الشريك لله تعالى، سواء في ربوبيته أو ألوهيته أو أسمائه وصفاته[٢].
- ومن ذلك علم العقل بأن«كل موجودين قائمين بأنفسهما، فلا بد بينهما من قدر مشترك، كاتفاقهما في مسمى الوجود، والقيام بالنفس، والذات، ونحو ذلك، وأن نفي ذلك يقتضي التعطيل المحض»[٣].
- وكذلك امتناع أن يكون لله مثلٌ في المخلوقات يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع عليه[٤].

ومما يدركه العقل في مجال الصفات:

- أن للعقل دوراً في فهم معاني الصفات، لأننا «بعقولنا نعتبر الشاهد بالغائب، فتبقى في أذهاننا قضايا عامة كلية، ثم إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا»[٥].
- أن العقل الصحيح يقضي بامتناع تجرد الذات عن الصفات، وبكمال الذات المتصفة بالصفات[٦].
- ويدل كذلك على وجوب إثبات صفات الكمال لله، وتنزيهه عن

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٢٩٨)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (١٣٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٣٧)، منهاج السنة النبوية (٣/ ٣١٥-٣٢٣)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (٨٦).

(٣) انظر: الرسالة التدمرية (١٨٢)، وفي مجموع الفتاوى (٣/ ٩٩) .

(٤) المرجع السابق، وانظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز (١/ ٩٩).

(٥) شرح حديث النزول لابن تيمية (٢٠).

(٦) انظر: درء التعارض (٤/ ٧)-الرسالة الأكملية لابن تيمية (٢١-٢٧).

صفات النقص[١].

- وأن الله سبحانه لو لم يوصف بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم وصفه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالقدرة لوصف بالعجز[٢].
- ومما يثبته العقل تفصيلاً: صفة العلم[٣]، والعلو لله تعالى[٤].

وما يقال في مجال الصفات، يقال من باب أولى في سائر الغيبيات التي أخبرنا بها، فإن العقل يدرك أصول معانيها، وإن جهل كيفيتها، وعلمه بمعانيها ناتج من وجود القدر المشترك بينها وبين ما في الدنيا من أجناسها، وهذا القدر المشترك في أصل المعنى هو التشابه الذي جاء في قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [البَقَرَة: ٢٥]، فقولهم: ﴿هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾ [البَقَرَة: ٢٥] أصح ما قيل فيه أن معناه: هذا الذي رُزقنا من قبل هذا في الدنيا، بمعنى: أن هذا من النوع الذي رُزقناه في الدنيا، من الثمار والرزق[٥]، قال مجاهد: ﴿قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾ [البَقَرَة: ٢٥]، يقولون: ما أشبهه به[٦]، وكذلك قوله بعده: ﴿وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [البَقَرَة: ٢٥]، فقد قيل فيه: يشبه ثمرَ الدنيا، غيرَ أن ثمر الجنة أطيب[٧].

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٧٣)، درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٦-٧). الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٨٠).
(٢) انظر: الرسالة التدمرية (١٥١).
(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية (١٤٨).
(٤) المرجع السابق (٣٢٥).
(٥) انظر: جامع البيان للطبري (١/ ٣٨٥، ٣٨٨).
(٦) المرجع السابق (١/ ٣٨٦).
(٧) المرجع السابق (١/ ٣٩٢).

والحاصل أن العقل يعلم معاني تلك الغيبيات، وأن علمه بمعانيها ناتج من علمه بالقدر المشترك بينها وبين ما في الدنيا من أجناسها مما يشترك معها في الاسم وفي أصل المعنى، وأن علمه هذا ليس علماً بحقيقتها وكيفيتها.

الجانب الثاني: ما لا يمكن إدراكه بالعقل من مسائل العقيدة.

ثمة أمور من العقيدة قد حظر الشارع إرخاء العنان للعقل أن يتفكر فيها؛ لأن العقل - كبقية الحواس - له حد يقف عنده، ويحتار ويضل إن تعداه، ولو كان العقل مدركاً للأشياء جملةً وتفصيلاً، محيطاً بالعلم بها إحاطةً تامةً لاستوى علم المخلوقات بعلم الخالق، ولاستغنى الخلق عن الوحي ولاستقلوا بعقولهم، وبطلان ذلك معلوم بالضرورة[١].

يقول السفاريني[٢] رحمه الله: «إن الله تعالى خلق العقول وأعطاها قوة الفكر، وجعل لها هدفاً تقف عنده من حيث ما هي مفكرة، لا من حيث ما هي قابلة للوهب الإلهي، فإذا استعملت العقول أفكارها فيما هو في طورها وحدِّها، ووفَّت النظر حقه، أصابت بإذن الله تعالى، وإذا سلطت الأفكار على ما هو خارج عن طورها ووراء حدها الذي حده الله لها ركبت متن عمياء، وخبطت خبط عشواء..»[٣].

ومن هذه الأمور التي لا مجال للعقل فيها ولا يدرك العقل حقيقتها:

---

(١) انظر: الاعتصام للشاطبي (٢/ ٣١٨).

(٢) هو محمد بن أحمد بن سالم السفاريني شمس الدين أبو العون، عالم بالحديث والأصول والأدب، محقق، من كتبه: غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، شرح عمدة الأحكام وغير ذلك، توفي سنة ١١٨٨هـ.
انظر: السحب الوابلة (٢/ ٨٣٩)، الأعلام (٦/ ١٤).

(٣) لوامع الأنوار البهية (١/ ١٠٥).

١- التفكر في كيفية ذات الله تعالى، فالله تعالى لا تحيط به العقول و ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، و: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴿١١٠﴾﴾ [طه: ١١٠].

٢- حقائق الأمور الغيبية، كالبعث والحساب والجزاء وصفة الجنة والنار.

٣- التعمق في البحث لطلب سر القدر. قال الإمام الطحاوي(١) رحمه الله: «وأصل القدر سر الله تعالى في خلقه، لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان، ودرجة الطغيان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظرًا وفكرًا ووسوسةً»(٢).

ومحصَّل القول في موقف العقل من مسائل الاعتقاد: أن العقل قد يدرك بعض مسائل العقيدة ابتداءً، وقد لا يدرك بعضها ابتداءً، لكنه لا يحيلها بل يحكم بإمكانها وثبوتها إذا ورد بها النص(٣).

---

(١) هو أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك الأزدي الحجري المصري الطحاوي الشافعي ثم الحنفي، كان ثقة نبيلاً ثبتاً فقيهاً عاقلاً، انتهت إليه رئاسة أصحاب أبي حنيفة بمصر، من مصنفاته: اختلاف العلماء وأحكام القرآن توفي سنة (٣٢١هـ).
انظر: وفيات الأعيان (١/ ٧١)، الوافي بالوفيات (٨/ ٧)، سير أعلام النبلاء (١٥/ ٢٧)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١/ ١٠٢).

(٢) العقيدة الطحاوية مع شرح ابن أبي العز (٢٧٦).

(٣) حول موقف العقل من مسائل الاعتقاد، انظر- مع ما تقدم من مراجع هذا المبحث -: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١/ ٣١)، الحجة في بيان المحجة (٢/ ٦٦-٥٠٩)، العلو للعلي الغفار (١/ ١٤١-١٤٢)، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (١/ ٢٧٤)، الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات (١/ ١٩٢)، مذهب أهل التفويض (٤٧٣-٤٩٥)، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد (١/ ١٧٧-١٨٢)، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد (٣٥-٤٢، ١٧١-١٨٠)، المعرفة في الإسلام للعريفي (٤٨٥-٥٠٤، ٥٤٤)، المدخل لضميرية (١٨٩-١٩٦)، تعريف الخلف بمنهج السلف (٦٧-٧٠).

❑ المطلب الثاني ❑

بيان القانون الكلي لتعارض العقل والنقل.

● المسألة الأولى: لمحة تاريخية عن معارضة العقل بالنقل، وتقديم العقل.

إن المعارضة بين العقل والنقل، بين شرائع الأنبياء وعقول الأغبياء، لهي قديمة قدم التاريخ، فإن المنطلق الأول لهذه المعارضات كان من إبليس، حين عارض أمر رب العالمين لمَّا أمره بالسجود لآدم ﷺ، فما كان منه إلا أن عارض ذلك الأمر الإلهي بقياس عقلي فاسد، حاصله أنه خلق من نار وآدم خلق من طين، والنار أفضل من الطين، والأفضل لا يسجد للأدنى[(١)]، فكان هذا القياس الفاسد هو المنطلق والمبدأ لمعارضات الأمم لأنبيائها، وكان إبليس هو الإمام الأول لكل من عارض الوحي برأيه.

وقد أكد هذه النسبة التاريخية بين إبليس وتابعيه الإمامُ أبو الحسين الملطي، بل إنه نقل ذلك عن جماعة من التابعين، فقد قال ﷺ: «قال جماعة من التابعين: إن أول من قاس إبليس، يريدون أنه قاس ليدفع بقياسه ما أمر به نصاً»[(٢)].

وبالنظر إلى عامة معارضات الكافرين لأنبيائهم نرى أنها ترجع إلى أحد أمرين:

الأول: هو معارضة الوحي بالتقليد الأعمى للآباء والمُعَظَّمين.

والثاني: هو معارضة الوحي بالرأي الفاسد، وبالأقيسة الكاذبة، وبتقديم

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة (٣ / ٩٩٨).

(٢) التنبيه والرد (٨١)، بل إن المتأمل في قياس إبليس لَيَرى أنه -مع فساده- أقوى من كثير من أقيسة تابعيه ممن عارض الوحي برأيه، كما بين ذلك ابن القيم في الصواعق المرسلة (٣/ ٩٩٩).

العقل على النقل.

فالأول يمثِّل جانب التفريط والجفاء في شأن العقل، والثاني يمثل جانب الإفراط والغلو فيه، وهو ما نحن بصدد الكلام عليه الآن، والقرآن الكريم قد رد على الأمرين جميعاً: فأمر أصحاب التقليد الأعمى بإعمال عقولهم وبصائرهم، والتفكر في حالهم وحال أنبيائهم وسلامة ما دعوهم إليه، وبالنظر في آيات الله الكونية والشرعية، وأعلمهم أن متبوعيهم لن يغنوا عنهم من الله شيئاً، وأنهم سيتخلون عنهم ويتبرؤون منهم يوم القيامة.

وأما أصحاب المعارضات العقلية من أعداء الرسل فقد جاء القرآن بذكر الحجج والبراهين العقلية النقلية القاطعة، وبإقناعهم ورد شبههم ومغالطاتهم العقلية، وبأمرهم بضبط العقل وإيقافه عند حده، والنهي عن إيغاله في مهامه وقفار لا يهتدي العقل فيها إلى الحق بمجرده[1]، كما جاء بأمر الرسل والمؤمنين بمجادلتهم بالتي هي أحسن، وتفصيلُ ذلك يطول، وهو بَيِّن لمن تأمل في كتاب الله، وما فيه من قصص المرسلين، وأقوال المكذبين لهم، من لدن آدم عليه السلام، إلى نبينا محمد ﷺ.

وإذا كان هذان المنهجان قد سار عليهما أصحاب الأمم الماضية - بمن فيهم اليهود والنصارى - فقد أخبر نبينا ﷺ أن من هذه الأمة من سيتشبه بمن قبلها من الأمم، ويحذو حذوها، كما في قوله ﷺ: «لتتبعن سنن من قبلكم شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه. قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: فمن»[2].

وهذا ما حصل فعلاً في هذه الأمة:

(١) كالكلام في حقيقة الروح، وسر القدر، والخوض في كيفية صفات الله تعالى، وغير ذلك.

(٢) صحيح البخاري (ج٣/ ص١٢٧٤) (ح٣٢٦٩)، ومسلم (ج٤/ ص٢٠٥٤) (ح٢٦٦٩).

أما الأمر الأول، وهوالتقليد الأعمى، فقد سار عليه فئام من هذه الأمة، سواء فيما يتعلق بالعقائد، كما هو حال أهل الأهواء، أو فيما يتعلق بالشرائع[١]. وأما الأمر الثاني، وهو معارضة الوحي بالعقل، وتقديم العقل عليه، فقد وقع في هذه الأمة بعد مُضِيِّ عصر الصحابة وكبار التابعين، مع بداية ظهور فرقة الجهمية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «ومعلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقليات، فإن الخوارج والشيعة حدثوا في آخر خلافة علي، والمرجئة والقدرية حدثوا في أواخر عصر الصحابة، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص، ويستدلون بها على قولهم، لا يدَّعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص، ولكن لما حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم، ومع هذا فكانوا قليلين مقموعين في الأمة، وأولهم الجعد بن درهم... وإنما صار لهم ظهور وشوكة في أوائل المائة الثالثة لمَّا قوَّاهم من قوَّاهم من الخلفاء،... والمقصود هنا أن ما تذكره الجهمية نفاة الصفات من العقليات المناقضة للنصوص لم يكن معروفا عند الأمة إذ ذاك، ولمَّا ابتدعوه لم يسمعه أكثر الأمة»[٢].

ومن هنا نرى أن مبدأ معارضة العقل والنقل في هذه الأمة - كتنظير ومنهج تتبنَّاه طائفة - قد بدأ منذ وقت متقدم، في القرن الثاني من الهجرة، حيث ابتدأت به فرقة الجهمية، ثم بعد ذلك تتابعت الطوائف والفرق، التي تبنَّت هذا المبدأ تنظيراً وتطبيقاً، فعامة تلك الفرق - سوى أهل السنة

---

(١) وإن كان الشأن فيها أيسر من سابقها فيمن قلد إماماً متبعاً ما لم يتبين له مخالفته لنصٍّ بين.

(٢) درء التعارض (٥/ ٢٤٤-٢٤٥) باختصار، وانظر: الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٦٩-١٠٧١).

والجماعة - قد أخذت بأصل هذا المبدأ، وهو معارضة نصوص الوحيين بالعقول الفاسدة، وتقديم العقل على النقل، وإن كانوا قد تفاوتوا في مقدار تلك المعارضات، وفي التنظير الفلسفي والكلامي والترتيب المنطقي لتسويغ تقديم العقل عند التعارض، كما اختلفوا اختلافاً كبيراً - بل ومتناقضاً - في أفراد تلك المعارضات، من مسائل زعموا أن النص قد عارضه العقل، وقد وضعوا قانوناً عامّاً أصّلوا به مبدأهم في تلك المعارضات، وهو ما أطلقوا عليه بعد ذلك: القانون الكلي لتعارض العقل والنقل، وفيما يلي بيان هذا القانون وبعض من ذكره، يتبع ذلك الرد عليه وقلبه.

- **المسألة الثانية: نص القانون الكلي لتعارض العقل والنقل.**

ما يسمى بقانون تعارض العقل والنقل هو عبارة عن ترتيبٍ كلاميٍّ منطقيٍّ للمبدأ العام الذي سار عليه عامة أهل البدع والضلال، ومن قبلهم أهل الكفر وأعداء الرسل، من معارضة الشرائع بالآراء الفاسدة، وهذا القانون قد أشار إليه عددٌ من متقدمي أهل البدع من مختلف الطوائف والفِرق عبرَ قرون متعددة، فممن أشار إليه القاضي المعتزلي عبد الجبار (٤١٥هـ)[١]، وأبو حامد الغزالي الأشعري (٥٠٥هـ)[٢]، وتلميذه أبو بكر ابن العربي (٥٤٣هـ)[٣]، وغيرهم[٤]، لكن لعل من انتهى إليه سبك هذا

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (٨٨).

(٢) انظر: قانون التأويل للغزالي (١٠).

(٣) انظر: المتوسط في الاعتقاد لابن العربي المالكي (١١).
وابن العربي المالكي: هو محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن أحمد، أبو بكر، المعروف بابن العربي الإشبيلي، الأندلسي المفسر، القاضي الأشعري، كان فقيهاً من أئمة المالكية، صنف في التفسير والفقه والحديث، من مصنفاته: أحكام القرآن وعارضة الأحوذي والعواصم من القواصم توفي بفاس سنة ٥٤٣هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٤/ ٢٩٦)، سير أعلام النبلاء (٢٠/ ١٩٧).

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٥).

القانون، وتتميم تنظيره والاحتجاج له هو محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)[1]، فقد ذكر هذا القانون في عدد من كتبه بتفاوت ما بين إيجاز وإطناب، ولعل أشملها ما جاء في كتابه أساس التقديس، وفيما يلي نقلٌ لكلامه بتمامه في ذلك الكتاب، قال الرازي:

«اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهنا لا يخلو الحال من أحد أمورٍ أربعةٍ:

١/ إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال.

٢/ وإما أن نبطلهما، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.

٣/ وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية.

وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ، ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول، خَرَجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة.

فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل.

---

(١) ولهذا فقد اعتمد شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في نقضهما لهذا القانون على كلام الرازي دون من قبله ممن ذكره، كما في درء التعارض، والصواعق المرسلة (ج٣، ٤).

ولما بطلت الأقسام الأربعة[1]، لم يبق إلا:

٤/ أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية:

إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة، إلا أن المراد منها غير ظواهرها.

ثم إن جوَّزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى.

فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات، وبالله التوفيق»[2].

هذا هو القانون الذي جعله أصحابه إماماً لهم ومرجعاً، بل طاغوتاً نصبوه ليهدموا به - زعموا - ما رفضته عقولهم السقيمة، وليدة الفلسفات الإلحادية - من نصوص الوحيين، وشابهوا به أسلافهم من الذين ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [النساء: ٤٦]، والذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض.

وبتأمل هذا القانون نجد أنه مبنيٌّ على **ثلاث مقدمات**، ونتيجة.

المقدمة الأولى: ثبوت التعارض بين العقل والنقل.

المقدمة الثانية: حصر الاحتمالات عند التعارض بأربعة فقط، وهي:

١ - أن يجمع بين العقل والنقل.

٢ - أو يردا جميعاً.

٣ - أو نقدم النقل.

٤ - أو نقدم العقل

---

(١) هكذا في المطبوعة، وهو وهم ظاهر، والصواب (الثلاثة).

(٢) أساس التقديس، (ط: دار الجيل - ت: السقا) (١٩٣)، و(ط: مؤسسة الكتب الثقافية) (١٣٠)، وانظر من كتب الرازي: المطالب العالية (١/ ٣٣٧)، لباب الأربعين (٣٦)، المحصل (١٤٢)، التفسير الكبير (٧/ ١٢٣).

المقدمة الثالثة: زعمهم بطلان الاحتمالات الثلاثة الأولى(١).

ونتيجة القانون: تعين الاحتمال الرابع، وهو تقديم العقل على النقل عند التعارض(٢).

فتلك هي مقدمات القانون، وهذه هي نتيجته، ومن المعلوم أن الدليل المبني على مقدمات يكفي لإبطاله إبطال واحدة من تلك المقدمات بقادح من قوادح الأدلة، أو ببيان بطلان نتيجته ببيان بطلان لوازمها، فكيف وجميع مقدمات هذا القانون باطلة، وأبطل منها النتيجة التي خلصوا إليها، وهذا ما سيأتي بيانه في المطلب القادم.

---

(١) انظر:- درء التعارض (١/ ٧٨) - الصواعق المرسلة (٣/ ٧٩٦).

(٢) لم يكتف الرازي بهذا القانون الفاسد الذي قدم به العقل على النقل، بل ابتدع بدعة أخرى، يعد أول من ابتدعها - كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في الفرقان بين الحق والباطل (٩٢)، ومجموع الفتاوى (٤/ ١٤٢) - ألا وهي: زعمه أن نصوص الكتاب والسنة لا تفيد اليقين، وهذه البدعة كانت كالتمهيد والتسويغ لقانونه في تقديم العقل على النقل، فإذا كانت دلالة النص- عنده - لا تفيد اليقين، بينما دلالات العقول عنده قطعية يقينية، كان ذلك مسوغاً لتقديم العقل على النص باطراد، فقد قال الرازي في كتابه: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (١٤٣): «مسألةٌ: الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن عشرة أمور:- عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ - وصحة إعرابها، وتصريفها - وعدم الاشتراك - والمجاز - والتخصيص بالأشخاص - والأزمنة - وعدم الإضمار - والتقديم والتأخير - وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل، لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنياً فما ظنك بالنتيجة»، وانظر المحصول له (١/ ٥٤٧ - ٥٧٦).

وهذه الأمور العشرة التي ذكرها قد يقال بتعذر بعض أفرادها (كالشرط الأول)، فكيف بها مجتمعة، ويلاحظ أن الشرط العاشر (عدم المعارض العقلي) متوافق مع قانونه الكلي.

❑ المطلب الثالث ❑

قلب القانون الكلي لتعارض العقل والنقل.

● المسألة الأولى: الرد على أصل التقسيم (صياغة القانون) من أوجه، وبيان التقسيم الصحيح.

بتأمل الصياغة العامة لهذا القانون نجد أنه قد بني أصلاً على مغالطة عقليَّة بيِّنة، تتمثل في أمرين:

الأول: أنه قد قابل بين شيئين متداخلين، ومن المبادئ العقلية أن المقابلة لا تتأتى إلَّا بين المتمايزين، بل بين الأضداد التي لا تجتمع(١).

وبيان ذلك أن هذا القانون مبنيٌّ على المقابلة بين العقل والنصوص الشرعية، وهذه مغالطة، ذلك أن الأدلة الشرعية - كما سبق - قد تضمنت العديد من البراهين العقلية، فالدليل الشرعي قد يكون سمعيّاً، وقد يكون عقليّاً، فلا تمايز بين العقل الصريح والنقل الصحيح، فضلاً عن التضاد، وعليه فالدليل الشرعي لا يقابَل بالدليل العقلي، وإنما يُقابَلُ بالدليل البِدعي، فالشِّرعةُ تقابلها البدعة(٢).

وأما المغالطة الثانية: فهي أنه قد علَّق التقديم والترجيح بطريق تلقي العلم، وهو كون المعلوم قد عُلِم بالسمع، أو بالعقل، وهذا باطل، فإن العقل والسمع إنما هما طريقان لتلقي العلم، لا يقتضيان بذاتهما مدحاً ولا ذمّاً، ولا صحةً ولا فساداً، وهما جميعاً قد يصدقان وقد يكذبان، فمن المسموع ما هو من جنس الأحاديث الموضوعة، كما أن من العقليات ما هو باطل باتفاق العقلاء(٣).

---

(١) انظر: التعريفات للجرجاني (١٩٨)، الكليات للكفوي (٨٤٥).

(٢) انظر: درء التعارض (١/ ١٩٨).

(٣) انظر: درء التعارض (١/ ٩١، ١٩١)، وقد توهم كثير من المتكلمين أن الأدلة الشرعية =

والحق في ذلك أن مناط المدح والذم إنما هو في كون الدليل شرعيّاً أو بِدعِيّاً، فالحق ما وافق الشرع، سمعيّاً كان أوعقليّاً، والباطل ما خالفه، وبهذا يتبين أن أصل التقسيم لهذا القانون فاسد، مما ينتج عنه فساد القانون ككل[(١)].

- **المسألة الثانية: قلب المقدمة الأولى للقانون، وهي: تقرير إمكان التعارض بين العقل والنقل.**

بالنظر إلى هذا القانون نجد أنه قد قرر إمكانية التعارض بين العقل والنقل، وهذه الإمكانية ليست عندهم مجرد فرض ذهني، بل نجد في تطبيقاتهم أنهم يقرون بوجود ذلك التعارض ضاربين له الأمثلة الكثيرة[(٢)]، ونحن هنا نناقش مجرد فرض إمكانية التعارض بينهما.

فهؤلاء حين قرروا إمكانية التعارض بين العقل والنقل، خلصوا إلى وجوب تقديم العقل عند التعارض، والواقع أن مجرد التقرير لإمكان ذلك التعارض يعود بالنقض للعقل وللنقل جميعاً، فيُبطل الحكمَ الذي من أجله فرضوا ذلك الإمكان، ألا وهو الترجيح للعقل، كما يُبطل العلةَ التي عللوا بها هذا القانون، ألا وهي عدم القدح في النقل بعدم القدح في أصله الذي ثبت به كما زعموا.

وبهذا يعلم أن مجرد فرض التناقض ينقلب على أصحابه بإفساده للعقل والنقل معاً، وبيان ذلك من عدة وجوه:

= منحصرة في خبر الصادق، وبنوا عليه أن قسموا أصول الدين إلى عقليات وسمعيات، وجعلوا القسم الأول مما لا يعلم بالكتاب والسنة، وهذه مغالطة بينة منهم، بل القرآن قد نبه على الأدلة العقلية وبين الصحيح منها أحسن بيان، انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١٩٨ - ١٩٩).

(١) انظر: درء التعارض (١/١٩٨).

(٢) وسيأتي - إن شاء الله - بيان بعضها عند الكلام على قلب الأدلة في الصفات.

الوجه الأول:

وهو أن العقل - كما زعموا - هو دليلٌ للنقل ومزكٍّ وملزوم له، ومن المتقرر أن نفي اللازم يلزم منه نفي الملزوم، سواء كان التلازم من جهة واحدة، أو من الجهتين، فبطلان اللازم يلزم منه قطعاً بطلان الملزوم، ولا عكس، أي إنه قد يثبت اللازم ولا يثبت الملزوم إذا كان التلازم من جهة واحدة، وهذا كالدليل والمدلول، فبطلان المدلول يلزم منه بطلان الدليل، ولا عكس، فإن المدلول قد يوجد ولا يوجد ذلك الدليل وإنما يوجد المدلول بدليل آخر.

وإذا تبين ذلك فإن المتلازمين يمتنع أن يقع بينهما تعارض، فإن المتعارضين هما المتنافيان اللذان يلزم من ثبوت أحدهما انتفاء الآخر، كالضدَّين والنقيضين، بينما المتلازمان يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر، ومن انتفائِه انتفاؤُه، «فهؤلاء عمدوا إلى المتلازمين المتصادقين فأبطلوا أحدهما بالآخر ولزم من بطلانه بطلانهما جميعاً»[1].

والمقصود أن هذا القول - القول بإمكان التعارض بين العقل والنقل والانتهاء إلى تقديم العقل - ينقلب عليهم، إذ يعود إلى إبطال العقل والنقل جميعاً، فلا يستفاد من أي منهما، وبهذا تنقلب المقدمة الأولى لذلك القانون الكلي[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فتبين أن تجويزهم أن يكون في نفس الأمر دليل يناقض السمع يوجب أن لا يكون في نفس الأمر دليل سمعي يعلم به مخبره، وهذا مما تبين به تناقضهم، حيث أثبتوا الأدلة السمعية، ثم

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٩٣).
(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٦٨ - ٢٧٦)، الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٩١ - ١٠٩٤).

قالوا ما يوجب إبطالها، وحيث أثبتوا الأدلة العقلية، ثم قالوا ما يوجب تناقضها، فإن العقل يُعلم به صحة الأدلة السمعية، فمتى بطلت بطل العقل الدالُّ على صحة السمع، والدليل مستلزم للمدلول، ومتى انتفى اللازم الذي هو المدلول انتفى ملزومه الذي هو الدليل، فيبطل العقل»[١].

وهذا كله فيما لو فرض أن الشرع لم يَثْبُت إلا بذلك الدليل العقلي الذي ادعوا معارضته للشرع، لكن من المعلوم أن الشرع يثبت بأدلة عقلية متنوعة متعددة، لا يلزم من بطلان واحد منها بطلان غيرها، بل العكس هو اللازم، إذ يلزم من إبطال الشرع المدلول عليه إبطال تلك المعقولات جميعاً، وهذا آكد في قلب الدليل عليهم، ومناقضته لمقصودهم.

الوجه الثاني:

- وهو مقارب للوجه السابق، وذلك بأن يقال: إن القول بإمكان معارضة العقل للنقل فيه إسقاط لدلالة العقل من أصلها وإفسادٌ لها، وبيان ذلك: أن العقل قد دل على صدق النقل وسلامته، فتجويز معارضته وتكذيبه للنقل فيه إقرارٌ لتناقض هذا العقل، وثبوتُ التناقض يوجب سقوط الدلالة والاعتبار.

وأما السمع فلو فرضنا أننا لم نعلم صحته ولا عدمها، ثم فرضنا - تنزلاً - أنه قد عارض العقل، فإن ذلك كله لا يوجب تناقضه، لأنه لم يشهد أصلاً بصحة ذلك العقل الذي عارضه.

وإذا تعارض دليلان، وعلمنا فساد الأول، ولم نعلم فساد الثاني - فضلاً عما لو علمنا صحته - كان الأقرب للصواب تقديم ما لم يعلم فساده على ما عُلم، مما يلزم منه أن مجرد فرض التعارض يلزم منه تقديم النقل على العقل لا العكس، وبذلك ينقلب القانون على واضعيه.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٨١ - ١٨٢).

ومثال ذلك في الشاهد الذي علم منه أنه يصدق ويكذب، والشاهد المجهول الذي لم يعلم كذبه، فضلاً عما لو عُلمت عدالته وصدقه، فإن تقديم قول من يكذب ويصدق على المجهول لا يجوز، فكيف إذا كان الشاهد هو الذي شهد على نفسه بأنه قد كذب في بعض شهاداته، فلا شك أن رد قوله وتقديم قول الآخر هو المتعين(١).

الوجه الثالث:

- ومما يقلب به قولهم أن يقال: إنهم جعلوا عِلَّة تقديم العقل عند التعارض المزعوم هي أن العقل أصلٌ للنقل ومزكٍّ له، فالقدح فيه قدح في الفرع وهو النقل، فعادت علتهم إلى أن المقصود هو عدم القدح في النقل بعدم القدح بأصله وهو العقل.

فيقال لهم: إن مجرد فرض إمكان التعارض بين العقل والنقل يلزم منه أعظم القدح بالنقل، وذلك لأمور:

الأمر الأول: أنه يلزم منه عدم الإيمان بنقلٍ أبداً، وبيان ذلك بما يلي:

١- أنهم قالوا بجواز أن يكون في العقل ما يعارض النقل.

٢- وقالوا: إن الإيمان بالنقل موقوف على العلم بانتفاء هذا المعارض ومشروط به، فإذا لم نعلم انتفاء هذا المعارض فلا يمكن أن نؤمن بالنقل(٢).

٣- وهذا المعارض لا يمكن العلم به، إذ إن ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له، سواء كان حقّاً أو باطلاً، بل تختلف فيه العقول اختلافاً بيناً، كما تختلف فيه الأمم والطوائف، فلكل طائفة وأمة

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٧١)، الصواعق المرسلة (٣/ ٨٥٥).

(٢) وذلك فيما ذكره الرازي من أن الدليل النقلي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن عشرة أمور، وذكر العاشر منها: عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح. (المحصّل ١٤٣).

وأصحاب ديانة عقلياتهم الخاصة، وبين عقلياتهم من الاختلاف والتناقض ما لا يحصيه إلا الله، ومثل ذلك مقول في الفِرَقِ المنتسبةِ لهذه الأمة، بل إنه في كل زمن يأتي من يبتدع بدعاً عقلية لم يسبق إليها يزعم أن العقل دل عليها دلالة يقينية، وأنها قد عارضت النقل، حتى إنهم اعترفوا بأنه لا سبيل إلى العلم بانتفاء المعارض على التفصيل(١).

قال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رحمه الله: «قال بعضهم: إنا لا نقبل هذه الآثار ولا نحتج بها. . .بل نقول بالمعقول. قلنا: ها هنا ضللتم عن سواء السبيل، ووقعتم في تيه لا مخرج لكم منه؛ لأن المعقول ليس لشيء واحد موصوف بحدود عند جميع الناس فيقتصر عليه، ولو كان كذلك كان راحة للناس، ولقلنا به ولم نعدُ، ولم يكن الله تبارك وتعالى قال: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [المؤمنون: ٥٣]، فوجدنا المعقول عند كل حزب ما هم عليه، والمجهولَ عندهم ما خالفهم، فوجدنا فرقكم معشر الجهمية في المعقول مختلفين، كلُّ فرقة منكم تدَّعي أن المعقول - عندها - ما تدعو إليه، والمجهولَ ما خالفها»(٢).

فينتج عما سبق أنه لا يمكن الإيمان بالنقل ولا الثقة به إذا جوزنا أصل المعارضة، لجواز أن يكون في المعقولات التي لم تظهر ما يناقض ذلك

---

(١) ولم تزل هكذا الحال في كل قرن من القرون، كلما جاء زمن خرج من أهل المعقولات الفاسدة من يعارض الشرع بعقله وهواه، فيردون النصوص الشرعية بمعقولات فاسدة لم يأت بها أسلافهم، فمستقلٌّ ومستكثر، حتى تجاوزوا تحريف الأخبار وصرفها بالمعقولات إلى تحريف وتعطيل الأحكام، وزعموا عدم مواكبتها لهذا الزمن، وأتوا بما لا يوافقه عليهم أسلافهم ممن قعَّد هذا القانون، وكان أولئك قد مهدوا الطريق لهؤلاء، وكان هؤلاء شر خلف لشر سلف، فالله المستعان.

(٢) الرد على الجهمية للدارمي (١٢٦ - ١٢٧).

النقل، ولامتناع الجزم بنفي كل معقول يعارض النص على طريقتهم[١].

وهذا يلزم منه أن كل من اشتبه عليه شيء مما جاء في الشرع، ووجد في عقله معارضاً له، أن يترك الشرع الحكيم، ويقدم رأيه وما أملاه عليه عقله، وفي هذا من القدح في الدين ما لا يعلمه إلا الله، وهو يفضي بصاحبه إلى أن يكون من ﴿ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا﴾ [الروم: ٣٢].

قال ابن القيم ﷺ: «ولهذا تجد من تعود معارضة الشرع بالرأي لا يستقر في قلبه إيمان أبداً، ولا يكون الرجل مؤمناً حتى يؤمن بالرسول ﷺ إيماناً جازماً ليس مشروطاً بعدم معارض، فإذا قال: أنا أومن بخبره ما لم يظهر له معارض يدفعه. لم يكن مؤمناً به، كما لو قال: أنا أشهد أن لا إله إلا الله إلا أن يكون في العقل دليل يدل على إثبات إله آخر. أو يقول: أنا أومن بالمعاد إلا أن يكون في العقل دليل ينفيه. أو يقول: أنا أومن بالرسول ﷺ إلا أن يكون في العقل ما يبطل رسالته. فهذا وأمثاله ليس بمؤمن جازم بإيمانه، وأحسن أحواله أن يكون شاكّاً»[٢].

ولأجل ذلك التفاوت الكبير بين العقول، والاضطراب الواقع فيما بينها، فإن الله تعالى بحكمته ورحمته لم يكلنا في أمور ديننا إلى هذه العقول

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٤٤، ١٥٦، ١٧٧، ١٨٣، ١٩٣)، (٥/ ٢٤٢ - ٢٥٨) فقد بين فيه طرفاً من تسلسل البدع، وما ظهر في كل زمان من عقليات ادعى أصحابها معارضتها للنقل، مع الإشارة لتناقضهم في تلك العقليات، وانظر كذلك: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (١٤)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٤٣ - ٣٤٥، ٣٨٧ - ٣٨٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢٨ - ٢٩)، (١٦/ ٤٦٩ - ٤٧٠)، الصواعق المرسلة (٣/ ٨٦٩ - ٨٧٠، ١٠٦٧ - ١٠٦٨، ١٠٩٤، ١١٧٩)، إيثار الحق على الخلق (١٢٣).

(٢) الصواعق المرسلة (٣/ ٨٧٠)، وانظر قريباً منه في: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٧٨) (٥/ ٢٥٦، ٢٥٨)، وانظر كذلك: درء التعارض (١/ ١٥٥) الصواعق المرسلة: (٣/ ٩٠٠، ١٠٦٧، ١١٢٢).

المضطربة، بل ردنا إلى الشرع الحكيم، فقال جلَّ شأنه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ۝٥٩﴾ [النّساء: ٥٩].

وأخبر نبيه ﷺ أنه لو اتبع هذه العقول والأهواء المضطربة فإنه سيضل عن سبيل الله، فقال: ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ ۝١١٦﴾ [الأنعام: ١١٦]، فكيف بمن سواه؟ فكان الرد إلى النقل هو الموافق للعقل وللنقل، وهو السبيل الوحيد للسلامة من ذلك الاضطراب الحاصل بين العقول[١].

الأمر الثاني: أن تجويز معارضة العقل للوحي يوجب وصف الوحي بخلاف ما وصفه الله به، فقد وصفه الله بأنه هدى في غير ما موضع، وأنه ﴿يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وأقوم الطرق هي أقربها للحق، وما خالفه العقل المستقيم لم يكن كذلك، وأخبر أنه: ﴿شِفَآءٞ وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الإسراء: ٨٢]، ﴿وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ۝٥٧﴾ [يونس: ٥٧]، وكيف يشفي الصدور ما جازت معارضة العقل السليم له؟! كما أخبر أنه نور، فقال: ﴿وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ﴾ [الشورىٰ: ٥٢]، وأنه برهان، فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورٗا مُّبِينٗا ۝١٧٤﴾ [النّساء: ١٧٤]، ومن المحال أن يكون ما عارض صريح العقل برهاناً، وقال أيضاً: ﴿فَمَنۡ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عِمرَان: ٦١]، وما خالف صريح العقل لا يسمى علماً، كما أخبر أنه حقٌّ وأنه صدقٌ في غير ما موضع، كقوله: ﴿نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ﴾ [آل عِمرَان: ٣]، وقوله: ﴿وَمَنۡ أَصۡدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثٗا ۝٨٧﴾ [النّساء: ٨٧] والعقل الصريح لا يخالف الحقَّ ولا الصدق، بل إن وصفه بالحق والصدق دليل على أن ما عارضه باطل

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٤٢ - ١٤٣).

وكذب، كما أخبر سبحانه أن قلوب المؤمنين تطمئن به، فقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾﴾ [الرعد: ٢٨]، وكيف يطمئن القلب لما تجوز عليه معارضته؟ كما نزه كتابه عن العوج، فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ ﴿١﴾ قَيِّمًا﴾ [الكهف: ١ - ٢]، «وأي عوج أعظم من مخالفة صريح العقل له»[١].

والحاصل أن تجويز معارضة العقل للقران فيه أعظم قدح للقران ومخالفةٍ لما وصفه الله به من أوصاف الكمال السابقة، وهذا معارض لمقصودهم المزعوم من قانون المُبتَدع.

الأمر الثالث: أن الإيمان بالله ورسوله ﷺ مبناه على أمور:

١- الإيمان بأن الرسول ﷺ صادق فيما أخبر، معصوم في خبره.

٢- والإيمان بأنه قد جاء بهذا الكتاب.

٣- والإيمان بأنه أراد من الأمة أن يثبتوا ألفاظه ومعانيه وحقائقه، ويفهموه ويتدبروه.

وإذا جوَّزنا معارضة العقل الصحيح لما جاء به الرسول ﷺ لزم من ذلك القدح في هذه الأمور، أو في بعضها، فالطعنُ في الأمرين الأولين قدح في نفس النقل، ومناقضةٌ للإيمان، والطعن في الثالث يستلزم الطعن فيهما، إذ غايته الاعتراف بأنه قد جاء بألفاظ هذا الكتاب ولم يأت بحقائقها ومعانيها، وهذا جحد لما أُرسل به، وقدحٌ في النقل مضادٌّ لما زعموه مقصوداً لهم من هذا القانون[٢].

- ولو فُرِض أنهم قصدوا بهذا القانون عدم القدح في العقل، لأنه أصلٌ

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ١١٢٧)، وانظر: المرجع السابق (٣/ ١١٢٢ - ١١٢٩).

(٢) الصواعق المرسلة (٣/ ١١٦٢) بتصرف، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٠).

للنقل، فيقال: إن هذا القانون فيه أعظم الإساءة والقدح للعقل، وذلك أن الله تعالى إنما خلق العقل في الإنسان وميزه به عن الحيوان لحكمة عظيمة، ألا وهي تحقيق العبودية له، والإيمان برسله، ولكي يعرفوا ربهم بهذه العقول، وما يستحقه من صفات الكمال ونعوت الجلال، فهذا هو المقصد الأول لهذه العقول، وقد هداهم بهذه العقول أيضاً لمصالح دنياهم ليستعينوا بها على مصالح دينهم، فتكون عوناً لهم على تحقيق ذلك المقصد الأول، فالغاية الأولى والمقصد الأسمى من هذا العقل هو معرفته لربه وخالقه ومعرفة صفات كماله، وإخلاص التعبد له، فإذا قالوا: إن هذا العقل لا يصدق ذلك ولا يعرف معناه، بل يعارض ويكذب خبر خالقه ومولاه، كان ذلك من أعظم القدح في العقل، فهو تعطيل للعقل عن غايته الكبرى، ونسبة له إلى أقبح الجهل وأعظم شهادة الزور، وما كان كذلك فلا تقبل شهادة له في شيء، فضلاً عن تقديم شهادته على ما شهد الله به لنفسه، وشهدت له به رسله، فعلم أن قانونهم هذا قدح في العقل نفسه، كما هو قدح في النقل، فانقلب عليهم في العقل والنقل معاً[1].

والذين اعتمدوا هذا القانون كثيراً ما يثبتون هذا التعارض بأمثلة يضربونها، يزعمون أن العقل فيها قد عارض النقل، سواء في صفات الله أو القدر أو الإيمان أو النبوات أو غير ذلك، وليس هذا مجال تتبع تلك الأمثلة، وسيَرِد بعضها بإذن الله في الأدلة التفصيلية في الصفات، والحق أنه بتتبع جميع ما ذكروه من أمثلة نجد أن العقل فيها لم يعارض النقل، بل نجد أن ما ذكروه من عقليات زعموا أنها عارضت الشرع إنما هي شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها، ونرى بتتبع تلك الأمثلة أن العقل الصريح لم يخالفه نقلٌ صحيح أبداً، بل لا تخلو الحال من أحد

(١) انظر: الصواعق المرسلة (٤/ ١٢٣٦).

ثلاثة أمور:

١- إما أن يكون ذلك العقل عقلاً فاسداً، فلا عبرة بما فسد من العقول.

٢- وإما أن يكون السمع الذي زعموا مخالفته له حديثاً موضوعاً.

٣- وإما ألَّا تكون دلالة ذلك العقل مخالفةً لما دلَّ عليه السمع.

«فلم يجئ في القرآن ولا في السنة حرف واحد يخالف العقل في هذا الباب، وما جاء من ذلك فهو مكذوب ومفترى، ... [و]لا يعلم آية من كتاب الله ولا نص صحيح عن رسول الله ﷺ في باب أصول الدين اجتمعت الأمة على خلافه، وغاية ما يُقَدَّر اختلافُ الأمة في القول بموجبه، ومن له خبرة بمذاهب الناس وأقوال السلف يعلم قطعاً أن الأُمة اجتمعت على القول به قبل ظهور المخالف»(١).

والحاصل أنهم قد جعلوا تتبع الأمثلة أو الاستقراء دليلاً على وجود ذلك التعارض المزعوم بين العقل والنقل، والحق أن الاستقراء دليل على نقيض ما زعموه، فهو دليل على الائتلاف التام بين دلالات النصوص الصحيحة والعقول الصريحة وعدم التعارض بينها، بل هو دليل على فساد العقليات التي ادعوا معارضتها للنقل، وأنها باطلة بالعقل والنقل، وأن ما ذكروه هم أو أسلافهم من الفلاسفة من أدلة عقلية صحيحة فإنها لا تخالف ما أخبرت به الرسل، بل توافقه(٢).

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ٨٣٣)، وانظر فيما سبق المرجع السابق (٣/ ٨٢٩ - ٨٣٣)، وقد ذكر ابن القيم بعض الأمثلة التي ادعوا أن العقل قد عارض النقل فيها، وبين أنها إما أن تكون الأحاديث مكذوبة، أو أن النقل لم يعارض العقل فيها، بل هي مما أجمعت الأمة على القول بموجبها قبل ظهور المخالف من نصوص الصفات ونحوها.

(٢) انظر في بيان هذا المعنى، وفي ذكر بعض الأمثلة التي هي من باب الاستقراء: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٣٣، ١٤٤ - ١٤٨، ١٥٥، ٢٨٠)، وغيرها من المواضع في هذا الكتاب، فقد كان غالب رد شيخ الإسلام على دعوى التعارض بتتبع ما زعموه =

- **المسألة الثالثة: الرد على المقدمة الثانية للقانون، وهي انحصار القسمة في أربعة أقسام[(١)].**

بعدما قرر القوم إمكان التعارض بين العقل والنقل، أعملوا السبر والتقسيم لحصر الاحتمالات الممكنة للتعامل مع هذا التعارض المزعوم، وخرجوا بأربعة احتمالات: -

١ - إلغاؤهما. ٢ - إعمالهما. ٣ - تقديم النقل مطلقاً. ٤ - تقديم العقل مطلقاً.

ثم خلصوا إلى تصحيح الاحتمال الرابع.

ولكن عند التأمل نجد أن هذا التقسيم ناقص، فثمَّة قسم خامس لا يمكن إهماله بالنظر العقلي، بل هو الحق من هذه الوجوه لو سُلِّم وجود التعارض، وذلك الاحتمال الخامس هو: تقديم العقل تارةً وتقديم النقل تارةً، فما كان قطعيّاً - أو ظنياً راجحاً - قدمناه.

فإن كانا قطعيين استحال التعارض، وإن كان أحدهما قطعيّاً والآخر ظنيّاً قدمنا القطعي، وإن كانا ظنيين طلبنا المرجحات الأخرى، والحاصل أن حصر الأقسام في أربعة حصر ناقص، والحق أن ثمة قسماً خامساً، وهو القسم الصحيح[(٢)].

= من أدلة عقلية وادعوا معارضتها للنقل، خصوصاً في مسائل الصفات، والرد عليها ببيان فسادها، وفساد لوازمها، أوبيان عدم معارضة الصحيح من المعقولات للنقل، وهذا ما استغرق - بالإضافة لما سبق - آخر الجزء الأول من درء التعارض (٢٨٠ - ٤٠٦)، وغالب الأجزاء الباقية من درء التعارض، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٤٤٣)، (٣٣/ ١٧٢ - ١٧٣) الصواعق المرسلة (٣/ ٨٥٥، ١١٨١، ١١٨٧).

(١) لم يتبين لي قلبٌ في رد هذه المقدمة، وإنما أثبتُّ الرد لأنه ردٌّ لمقدمة أساسية من هذا القانون؛ فلا يسوغ إغفاله.

(٢) انظر: درء التعارض (١/ ٨٧)، الصواعق المرسلة (٣/ ٧٩٨).

• المسألة الرابعة: الرد على المقدمة الثالثة للقانون الكلي، وهي: بطلان الأقسام الثلاثة، ليتعين القسم الرابع، وهو: تقديم العقل على النقل.

بعد أن ذكر الرازي المقدمة الثانية الحاصرة للاحتمالات بالأربعة السابقة، ذكر المقدمة الثالثة والأخيرة، وذكر لها تعليلاً، ثم انتهى إلى نتيجة المقدمات الثلاث، وفيما يلي بيان ذلك ورده:

أما المقدمة الثالثة، فهي: بطلان الأقسام الثلاثة الأولى.

وعلة المقدمة الثالثة - أي بطلان الأقسام الثلاثة - تتبين بما يلي:

أما القسم الأول (وهو: تصديق العقل والنقل جميعاً عند التعارض) فبطلانه ظاهر - هذا على التنزل والتسليم بجواز التناقض - سواء تعارضا تعارض ضدَّين أو تعارض نقيضين.

وأما القسم الثاني (وهو: رد العقل والنقل جميعاً عند التعارض) فعلى تفصيل:

فإن تعارضا تعارض ضدين فردهما جميعاً ممكن عقلاً، إذ إنه من المقرر إمكان رفع الضدين.

وأما إن تعارضا تعارض النقيضين فرفعهما ممتنع، لامتناع رفع النقيضين[1]، وعلى كُلٍّ فغالب ما يذكرونه من أمثلة هو من باب تعارض السلب والإيجاب، وذلك بأن يدل النقل على إثبات شيء ويزعمون أن العقل دل على نفيه، وهذا النوع من التعارض هو تعارض النقيضين، فيتحصل أن القسم الثاني باطل أيضاً.

وأما زعمهم بطلان القسم الثالث، وهو أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية عند وقوع التعارض المزعوم، فهذا هو محل النزاع الأكبر، وعليه تدور هذه المسألة، ولذا كانت غالب ردود أهل السنة منصبة

---

(١) راجع: التعريفات للجرجاني (١٣٧)، وتسهيل المنطق لعبدالكريم مراد (٢٢).

على قول المخالفين في هذا القسم كما سيأتي بيان طرف من تلك الردود.

وقد علل الرازي ما زعمه من بطلان هذا الاحتمال بما يلي:

أ/ أن العقل هو أصل النقل، كما قاله الرازي(١)، وكما قال أيضاً: «لافتقار النقل إلى العقل»(٢)، وقال كذلك مقرراً نفس المعنى: «لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسولﷺ، وظهور المعجزات على يد محمدﷺ»(٣)، وقال: «النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل»(٤).

ب/ فإذا كان العقل أصل النقل امتنع تقديم الفرع على الأصل، أي تقديم النقل على العقل؛ لأنه يؤدي إلى اتهام العقل - الذي هو أصل النقل، وذلك يؤدي إلى إبطال العقل والنقل معاً، «فالطعن في العقل موجب للطعن في العقل والنقل معاً، وهو محال»(٥).

ج/ وإذا امتنع تقديم النقل على العقل وجب تقديم العقل على النقل.

وهذه هي نتيجة هذه المقدمات، ألا وهي: تعيُّن القسم الرابع، وهو تقديم العقل على النقل عند التعارض.

الجواب عن هذه المقدمة:

تقدم الكلام على بطلان القسم الأول والثاني (إعمالهم العقل والنقل أو

---

(١) لباب الأربعين للرازي (٣٦)، والمطالب العالية (١/ ٣٣٧).

(٢) المحصل للرازي (١٤٢).

(٣) أساس التقديس (١٧٢).

(٤) نهاية العقول في دراية الأصول للرازي - مخطوط، لوحة رقم (١٣).

(٥) انظر: المطالب العالية للرازي (١/ ٣٣٧)، وأساس التقديس (١٧٢).

رفعهما عند التناقض)، والكلام هنا على ما ذكره في القسم الثالث، وفي تعليله المذكور، فيناقش بما يلي:

أولاً:

قول الرازي: «العقل أصل النقل»، يا تُرى، ما المراد بكون العقل أصلاً للنقل؟

أ- هل المراد به أن العقل أصل في ثبوت النقل في نفس الأمر؟

ب- أو أن العقل أصل في علمنا بصحة النقل.

أ - أما إن أرادوا أن العقل أصل في ثبوت النقل في نفس الأمر، فهذا لا يقول به عاقل، فإن ما هو ثابت في نفس الأمر لا يقف ثبوته على علم عالم به، بل هو متحقق سواء علم به العقل أو لم يعلم، فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم، وهذا كالحقائق الثابتة مما لم نعلمه من الغيب، أو مما علمه البعض دون البعض، أو صدَّقه البعض دون البعض، فإن ثبوتها ليس موقوفاً على علم العقل بها، بل ليس موقوفاً على وجود صاحب ذلك العقل، وبهذا علم أن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفس الأمر، بل الشرع ثابت وموجود في نفسه ولو لم يثبته عقل[١].

ب - وأما إن أرادوا أن العقل أصل في علمنا بصحة النقل (وهو مرادهم). فيقال: ماذا تريدون بالعقل؟

١ - هل تعنون به القوة الغريزية التي فينا، والتي تميزنا عن بقية الحيوانات؟

٢ - أم تريدون به العلوم المستفادة بتلك القوة؟

١ - فإن أرادوا به القوة والغريزة - وهم لم يريدوه - فهذا باطل؛ لأن الغريزة ليست علماً يعارض النقل.

(١) انظر: درء التعارض (١/ ٨٧ - ٨٨).

٢ - وأما إن أرادوا به العلوم المستفادة الحاصلة بالعقل (وهذا هو مرادهم) فيقال: ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للنقل، فإن العلوم المستفادة بالعقل - والتي ذكرتم أنها أصلٌ لعلمنا بالنقل - ليست هي كل العلوم العقلية، فالعلوم العقلية كثيرة لا تحصر، فإذا كان العلمُ العقلي الذي ادَّعوا أنه معارض للنقل غيرَ العلمِ العقلي الذي قالوا إنه أصل للنقل لم يمتنع تقديم النقل على ذلك العلم العقلَي الذي ادَّعوا أنه عارض النقل، لأنه ليس أصلاً له، بل لا علاقة له به أصلاً.

والعلوم التي بها يعرف صدق النقل هي علوم سهلة يسيرة، ليس القدح في غيرها من العقليات قدحاً فيها، وهي مغايرة تماماً لما أسموه عقليات وادعوا معارضته للسمع، فإن هذه الأخيرة إنما هي أدلة كلامية وفلسفية هم بأنفسهم مختلفون في صحة كثير منها، ولا علاقة لها بما كان أصلاً للسمع، وكما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحاً في جميع السمعيات، فكذلك لا يلزم من صحة العقليات التي بها علمنا صحة السمع صحة غيرها من المعقولات، وهذا بيّنٌ واضح لمن أنعم النظر فيه، وجمهور الناس من المسلمين وغيرهم معترفون بوجود الله، ولم يكن إقرارهم متوقفاً على العلم بالطرق الكلامية التي يستعملها هؤلاء، بل هم مقرون بذلك قبل أن تظهر هذه الطرق في هذه الأمة، بل من قبل نشوء علم الفلسفة القديم، والذي هو أصل لعلم الكلام.

وقد اعترف القاضي عبد الجبار بأن«كل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع ممكن»[1]، وهذا ما يقال في جميع الأمور السمعية التي ادعى هؤلاء أن العقل عارضها، فليس السمع واقفاً على شيء من تلك العقليات.

---

(١) شرح الأصول الخمسة - ت عبد الكريم عثمان (٢٣٣).

قال الإمام ابن تيمية: «والواضعون لهذا القانون كأبي حامد والرازي وغيرهما معترفون بأن العلم بصدق الرسول لا يتوقف على العقليات المعارضة له، فطوائف كثيرون كأبي حامد، والشهرستاني، وأبي القاسم الراغب، وغيرهم يقولون: العلم بالصانع فطري ضروري، والرازي والآمدي وغيرهما من النظار يسلمون أن العلم بالصانع قد يحصل بالاضطرار، وحينئذ فالعلم بكون الصانع قادراً معلومٌ بالاضطرار، والعلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تحدى الخلق بمعارضتها وعجزوا عن ذلك معلوم بالاضطرار، ومعلوم أن السمعيات مملوءةٌ من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله، ليس فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع، بل الذي في السمع يوافق هذه الأصول، بل السمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع ودلائل ربوبيته وقدرته وبيان آيات الرسول ودلائل صدقه أضعاف ما يوجد في كلام النظار، فليس فيه ولله الحمد ما يناقض الأدلة العقلية التي بها يعلم صدق الرسول، ومن جعل العلم بالصانع نظرياً يعترف أكثرهم بأن من الطرق النظرية التي بها يعلم صدق الرسول ما لا يناقض شيئا من السمعيات والرازي ممن يعترف بهذا...»[(١)].

ومن هنا يتبين أصل الإشكال عند هؤلاء، وهو أنهم جعلوا العقليات كلها نوعاً واحداً متماثلاً في الصحة والفساد، وهذا خطأ بيِّن، «والناس متفقون على أن ما يسمى عقليات منه حق ومنه باطل»[(٢)]، ومن الممتنع أن يكون العلم العقلي الذي به علم صحة السمع هو الذي عارض السمع، فإن ما كان أصلاً للسمع هو ملازمٌ للسمع وشرط له، أما ما كان مناقضاً للسمع من العقليات فيمتنع أن يكون أصلاً للسمع[(٣)]، بل إن حذاق هؤلاء المعارضين بين المعقول والمنقول معترفون بأن المعقولات التي بُنِي عليها

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٩١ - ٩٣).
(٢) درء التعارض (١/ ٩١)، وانظر: المرجع السابق (١/ ١٩١).

الشرع ليست معارضةً له[1].

وبهذا التقرير فإن تعليلهم هذا ينقلب عليهم، وبيان انقلابه بما يلي:

- أننا إذا سلمنا أن من العقليات ما هو أصل للنقل، وأن النقل مفتقر إليها، فإن تلك العلوم العقلية التي قلتم إنها أصلٌ للسمع تستلزم - على وفق أصلكم - تقديم السمع على بقية العقليات التي ليست هي أصلاً للسمع، فيستلزم ذلك تقديم السمع على العقليات التي ادَّعيتم أنها ناقضت النقل، فكانت النتيجة هي تقديم النقل على العقل المعارض له، وبهذا تكون علَّتهم موجبةً لنقيض الحكم الذي ادعوه، وهذا هو القلب بعينه.

ثانياً:

كما يقال أيضاً: إنه بالتتبع والاستقراء للمسائل التي ادعيتم فيها التعارض، نجد أن العقليات التي ادعيتم معارضتها للنص قد عارضتها ودلت على بطلانها عقليات أخرى أقوى منها ومقدماتها أصح، وهي - أي الأخرى - موافقة للنص، وعليه فإن المعقول الذي يشهد له النص أولى بالقبول من معقول لا يشهد له النص، فضلاً عن كونه مناقضاً له ودالّاً على بطلانه[2].

- وهذا الرد والقلب هو باعتبار أن العقل الذي ادُّعي فيه أنه عارض النقل غير العقل الذي هو أصل للنقل.

ولكن لو تنزلنا بالجواب مرة أخرى، وسلمنا أن العقل الذي عارض النقل هو نفس العقل الذي كان أصلاً للنقل ومزكياً له، فهل هذا يستلزم تقديم ذلك العقل على النقل كما زعموا؟

(١) انظر: درء التعارض (١/ ٨٩ - ٩١، ١٧٢ - ١٧٣)، (٧/ ١٤١).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٨٨ - ٢٩٥).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٣٨، ٣١٩)، الصواعق المرسلة (٣/ ١١٣٧).

الواقع أنه حتى لو سلمنا تنزلاً بذلك، فإنه لا يستلزم تقديم العقل على النقل، بل يستلزم العكس أيضاً، وعلَّتُهم تنقلب عليهم في هذا المقام أيضاً، وبيان ذلك بما يلي:

أولاً:

أن العقل قد دل على صدق الوحي، وسلامته، واستقامته، ولا عكس، فالنقل لم يدل على صدق جميع المعقولات، بل دل على بطلان بعضها، كقياس إبليس، واعتراضات المشركين في القدر وغير ذلك، فـ«تقديم العقل على الشرع يتضمن القدح في العقل والشرع، لأن العقل قد شهد للوحي بأنه أعلم منه، وأنه لا نسبة له إليه، وأن نسبة علومه ومعارفه إلى الوحي أقل من خردلة بالإضافة إلى جبل، أو تلك التي تعلق بالأصبع بالنسبة إلى البحر، فلو قُدِّم حكم العقل عليه لكان ذلك قدحاً في شهادته، وإذا بطلت شهادته بطل قبول قوله، فتقديم العقل على الوحي يتضمن القدح فيه وفي الشرع، وهذا ظاهر لا خفاء به»[(١)]، ومن هنا فإن شهادة العقل بصحة النقل تكون موجبة لتقديم النقل على العقل، فالنقل قد ضمنت لنا عصمته، أما العقل فلم تضمن لنا، فوجب تقديم النقل عند فرض التعارض[(٢)]، وكما قال بعض العلماء: «العقل متول ولى الرسول ثم عزل نفسه لأن العقل دل على أن الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر»[(٣)].

ثانياً:

كون العقل قد زكَّى النقل، ودل على صدقه - كما ذكروه في تعليل

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ٨١٠)، وانظر المرجع السابق: (٣/٩٠٨)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٨١ - ١٨٢).

(٢) انظر: الصواعق المرسلة (٣/ ٨٣٥، ٩٠٨).

(٣) انظر: درء التعارض (١/ ١٣٨، ١٧٠ - ١٧١).

قانونهم - ثم بعد ذلك عارض ما زكاه، فإن هذا الأمر يستلزم تقديم النقل على العقل لا العكس، ذلك أن كون العقل يدل على صدق شيءٍ أولاً، ثم يدلُّ على كذبه ثانياً، فهذا دليل تناقضه واضطرابه، وهذا يوجب فساده وعدم الثقة به، وأما السمع فلم يحدث له مثل هذا التناقض أبداً، كيف وقد قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزُّمَر: ٢٣]، عن سعيد بن جُبَير، في قوله: (كِتَابًا مُتَشَابِهًا) قال: «يشبه بعضه بعضاً، ويصدّق بعضه بعضاً، ويدلّ بعضه على بعض»(١).

وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النِّسَاء: ٨٢].

ومن المعلوم أنه إذا تعارض دليلان، أحدهما علمنا فساده، والآخر لم نعلم فساده - فضلاً عن كوننا تيقنًّا من صحته - فإننا نقدم ما لم نعلم فساده على الآخر، وهذا موجب في مسألتنا لتقديم النقل على العقل عند ذلك التعارض المزعوم(٢).

قال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي ﷺ: «فوجدنا المعقول عند كل حزب ما هم عليه، والمجهول عندهم ما خالفهم، فوجدنا فِرَقكم معشر الجهمية في المعقول مختلفين، كل فرقة منكم تدعي أن المعقول عندها ما تدعو إليه، والمجهول ما خالفها، فحين رأينا المعقول اختلف منا ومنكم ومن جميع أهل الأهواء ولم نقف له على حد بين في كل شيء رأينا أرشد الوجوه وأهداها أن نرد المعقولات كلها إلى أمر رسول الله ﷺ، وإلى

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (٢١/ ٢٧٩).

(٢) انظر: درء التعارض (١/ ١٧٠ - ١٧١)، الصواعق المرسلة (٣/ ٨٥٥)، وقد تقدم قريب من هذا الرد ضمن الرد على المقدمة الأولى للقانون، إلا أنه في الموضع الأول لبيان أن فيه قدحاً في العقل عند فرض التعارض، وأما هنا فهو لبيان أن فيه قدحاً في العقل عند تقديم العقل على النقل، والله أعلم.

المعقول عند أصحابه المستفيض بين أظهرهم؛ لأن الوحي كان ينزل بين أظهرهم، فكانوا أعلم بتأويله منَّا ومنكم، وكانوا مؤتلفين في أصول الدين لم يفترقوا فيه.. .فالمعقول عندنا ما وافق هديهم، والمجهول ما خالفهم، ولا سبيل إلى معرفة هديهم وطريقتهم إلا هذه الآثار»[١].

ثالثاً: ومما ينقلب به هذا القانون أن النتيجة التي خلصوا إليها من هذا القانون مناقضةٌ للتعليل الذي عللوا به، وهذا هو القلب بعينه.

وبيان ذلك أن علة هذا القانون عندهم: أن العقل هو أصل للنقل، وتقديم النقل عليه قدح فيه، والقدح فيه قدح في النقل الذي هو أصله، فتقديم النقل على العقل (يستلزم) القدح في النقل ويؤول إليه.

والحكم الذي خلصوا إليه: تقديم العقل على النقل، ورد أو تكذيب النقل عند التعارض.

فيقال: إن هذا الحكم مناقض لتلك العلة، فالحكم الذي خلصتم إليه هو قدح مباشر وتكذيب صريح للنقل (بالمطابقة لا بالاستلزام)، فإذا كانت العلة عندهم تنتهي إلى عدم القدح بالنقل، فإن هذه العلة تقتضي تصديق النقل وعدم تكذيبه أو تقديم العقل عليه، وهذا الحكم مناقض للحكم الذي انتهوا إليه، وبهذا تنقلب علتهم عليهم[٢].

رابعاً: ومما ينقلب به قول من أصَّل هذا القانون، أن كل من اعتمد هذا القانون لم يمكنه طرده في جميع موارد الشريعة، بل تراه يقدم عقله على النقل في مواضع، ويمسك عن ذلك في مواضع أخر، فيأتيه من هو أشد منه غلوّاً في العمل بهذا القانون فيقدم عقله على النقل الذي أقر به الأول ولم يعارضه، ويأتي ذلك الغالي بأقوال مناقضة للنص، ومناقضة لقول هذا

(١) الرد على الجهمية للدارمي (١٢٧)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٣٤).
(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٣٤ - ١٣٥).

الأول، فلا يكون عند هذا الأخير ما يرد به الغالي، إذ إنه قد أقرَّ له بأصل تقديم العقل على النقل، ولم يأت بفرق مقبول بين ما قدم فيه عقله وما لم يقدمه، بل إن لازم قوله إمكان تأويل جميع النقل، وكونه يرفض ذلك المعقول الذي جاء به الآخر لا يرد ها هنا، إذ إن الكلام على أصل تقديم العقل على النقل، وأما قدح الأول في معقولات من غلا فإن هذا الغالي يقابله كذلك بالقدح في معقولات الأول وإثبات معقولاته، وليس عقلٌ في هذا المجال بأولى من عقل، ولا يمكن هذا الأول نفي التأويل عما أثبته، لأنه لا يمكنه نفي جميع المعارضات العقلية الممكنة في الذهن كما تقدم بيانه، وبالمقابل فإن كل ما يجيب به هذا الأول على الغالي، فإن أهل الإثبات يجيبونه عما نفاه بمثل جوابه هو للغلاة فيما أثبته.

فعادت القضية إلى أن من أقر بهذا القانون لينفي جزءاً من الشريعة ويثبت جزءاً قد أتاه من استعمل هذا القانون نفسه ليهدم ما أثبته الأول، فانقلب عليه قانونه فيما أثبت، وهكذا يتسلسل الإلزام بهذه الطريقة بين الصفاتية من أهل الكلام، فالمعتزلة، فمقتصدة الفلاسفة ممن ينتسب للقبلة، فغلاتهم، إلى أن يصل الحال فيمن يغلو بهذا القانون إلى الانسلاخ التام من الشرع، بل من الشرائع كلها، كحال الفلاسفة الدهرية المنكرين أصلاً لوجود الخالق[1].

وبعد هذه الردود، يمكننا إعادة الصياغة للقانون الكلي صياغة تتضمن قلبه على أصحابه، وهي على التنزل والتسليم بإمكان التعارض، فيقال:

«إذا تعارض العقل والنقل: وجب تقديم النقل، لأن الجمع بين

---

(١) انظر قريباً من هذا المعنى في: درء تعارض العقل والنقل (٥/٣٤٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٢٨ - ٢٩)، (١٦/٤٦٩ - ٤٧٠)، انظر طرفاً من ذلك التسلسل في التأويل في: إحياء علوم الدين (١/١٧١ - ١٧٩)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٤٧ - ٣٤٨)، وهذا القلب وإن كان من باب الإلزام الداخل في الاعتراض بالنقض، إلا أن فيه قرباً من القلب كما تقدم في الباب الأول.

المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه، وهذا بين واضح، فإن العقل هو الذي دل على صدق السمع وصحته، وأن خبره مطابق لمخبره، فإن جاز أن تكون هذه الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلاً صحيحاً، وإذا لم يكن دليلاً صحيحاً لم يجز أن يتبع بحال، فضلاً عن أن يقدم، فصار تقديم العقل على النقل قدحاً في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه، والقدح فيه يمنع دلالته، والقدح في دلالته يقدح في معارضته، كان تقديمه عند المعارضة مبطلاً للمعارضة، فامتنع تقديمه على النقل، وهو المطلوب»[١].

وبهذا يتبين لنا تهافت ما علل به الرازي وغيره ذلك القانون، وأن علتهم عادت عليهم بالنقض، وانقلبت عليهم، حيث قرروا أن العقل قد شهد بصدق النقل وتزكيته، ثم زعموا أنه عارضه وشهد بكذبه، وهذا ما حدا بالملاحدة والفلاسفة إلى تسلطهم عليهم واستطالتهم، وقالوا: كيف يكون رسولاً صادقاً من يخبر بما يخالف صريح العقل، ولهذا تهافتت ردود المتكلمين على أولئك الفلاسفة وتناقضت، وكانت سبباً في مقاومة أعداء الرسل لهم، واستطالتهم عليهم، ومقاتلتهم لهم بأسلحتهم التي استعاروها منهم[٢]، ولا سبيل إلى النجاة من هذا الاضطراب إلا بتمام التسليم للشرع المستقيم، وهو ما أمرنا الله تعالى به في قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٧٠ - ١٧١)، وانظر: الصواعق المرسلة (٣/ ٨٥٤).

ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩]، فأمر بالرد إلى شرعه عند التنازع، لا إلى العقول والأهواء، وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]، فهل يكون مُسَلِّماً من جعل عقله ميزاناً يزن به نصوص الشريعة الغراء، فما وافقه قبله وإلا رده؟! كما أخبر تعالى أن الكفاية في كتابه، فقال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾ قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا بِٱلْبَٰطِلِ وَكَفَرُوا بِٱللَّهِ أُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [العنكبوت: ٥١ - ٥٢]، فلا كفى الله من لم يكتف بوحيه، ولم يهتدِ بشرعه.

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣ - ١٨، ٣٢٠ - ٣٢٢)، الصواعق المرسلة (٣/ ٨٥٦ - ٨٦١، ٨٨٢ - ٨٩٠).

المبحث الثالث

قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم.

وفيه توطئة، وثلاثة مطالب:

- ❖ **المطلب الأول: بيان دليل التركيب والتجسيم عند الفلاسفة والمتكلمين.**
- ❖ **المطلب الثاني: أدلة الفلاسفة والمتكلمين على امتناع التركيب.**
- ❖ **المطلب الثالث: الرد على دليل التركيب عند الفلاسفة والمتكلمين، وقلب ما استدلوا به عليه.**

❊ ❊ ❊

توطئة

لقد كانت شبهة التركيب من أبرز الأصول الفاسدة والشُّبه الفلسفية الكلامية التي اعتمد عليها نفاة الصفات في تقرير مذاهبهم، فعامة الطرق العقلية للنفاة ترجع إلى هذه الطريقة، وإلى قرينتها (طريقة الأعراض)، «فهاتان الطريقتان هي[١] جماع ما يذكر في هذا الباب»[٢]، حيث استدلت عامة طوائف النفاة بحجة التركيب على أن الموصوف به ممكن أو محدث، وأتبعوا ذلك بالقول بنفي التركيب عن الباري، والذي لزم منه عندهم نفي صفات الله أو بعضها.

---

(١) هكذا، ولعلها: (هما).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٤١)، وانظر: المرجع السابق (١/ ٣٠١، ٣٠٧) (٧/ ١٤١ - ١٤٣، ٢٧٨، ٢٨٣، ٢٩٠، ٣٥٠) (٩/ ٣٣٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٤٢ - ٣٤٤).

وأصل شبهة التركيب إنما نشأت عند قدماء الفلاسفة اليونان، ثم اقتبسها أئمة المتكلمين منهم، فقد بين الشهرستاني أن إمام المعتزلة - أبا الهذيل - إنما اقتبس قوله في الصفات من«الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة، لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته»(١)، كما أشار إلى ذلك أبو الحسن الأشعري(٢)، وشيخ الإسلام ابن تيمية(٣)، وغيرهما، وبيَّن شيخ الإسلام أن شبهة التركيب هي أصل كلام الفلاسفة، بل إنه قد أشار إلى أن الفلاسفة قد رَدُّوا طريقة الأعراض إلى طريقة التركيب هذه، حيث قال: «وأما المتفلسفة القائلون بقدم العالم، نفاة الصفات، فأصل كلامهم مبنيٌّ على طريقة التركيب، بناءً على أن الموصوف مُرَكَّب، وإذا استدلوا بطريقة الأعراض، فإنما يستدلون بها على أن الموصوف بها ممكن، ويُسنِدون ذلك إلى التركيب»(٤).

ثم إن هذه الشبهة قد انتقلت من بعد الفلاسفة إلى غالب الفرق المبتدعة المنتسبة لهذه الأمة، كالجهمية والمعتزلة، فإن شبهة التركيب«هي أصل قول الجهمية نفاة الصفات والأفعال، وهم الجهمية من المتفلسفة ونحوهم»(٥)، ثم ورثها عنهم الأشاعرة والماتريدية وغيرهم من نفاة الصفات، فصاروا يدورون في نفيهم للصفات على إبطال التركيب والتجسيم، وكما قال شيخ الإسلام رحمه الله عن حجة التركيب: «إنه دار عليها وعلى ما يناسبها كلام أكثر

(١) الملل والنحل للشهرستاني (٥٠).
(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (٤٨٥).
(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠١) (٤/ ٢٣٢) (٧/ ١٤٢)، ومجموع الفتاوى (٦/ ٣٤٤)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦٠٥)، الصفدية (١/ ١٠٥).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٤٢ - ١٤٣).
(٥) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠١)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٣).

النفاة للصفات، أو كثير منهم، وهي عمدة طوائف منهم»[١].

وقال كذلك: «فإن هذه الشبهة هي من أكبر - أو أكبر - أصول المعطلة لصفات الرب، بل المعطلة لذاته، وهو عند التحقيق من أفسد الخيالات، ولكن لا حول ولا قوة إلا بالله»[٢].

وقد تعدَّدت عبارات الفلاسفة والمتكلمين في نفيهم للتركيب، فتارة يعبرون عنه بنفي التأليف[٣]، وتارة بنفي الانقسام[٤]، وتارة بنفي التَّبعُّض أو الأبعاض[٥]، وحيناً يعبِّرون بنفي التَّجَزُّؤ والأجزاء[٦]، كما يعبِّرون عنه بنفي التعدد[٧]، أو نفي

(١) شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٧٣).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٢).

(٣) انظر: الإرشاد للجويني (٥٢)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٣٩)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٢٢)، أساس التقديس للرازي (٢٥)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٥).

(٤) انظر: مقالة اللام لأرسطو، ضمن مجموع: أرسطو عند العرب - د: عبد الرحمن بدوي (٧)، وشرح مقالة اللام لأرسطو (والشرح لثامسطيوس) ضمن نفس المجموع (١٨)، آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (٣٣، ٣٤)، عيون الحكمة لابن سينا (٩٣)، التعليقات له (٣١١)، الإرشاد للجويني (٥٢)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٧٣)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٥).

(٥) انظر: أصول الدين للبغدادي (٧٥)، الإرشاد للجويني (٥٢)، شعب الإيمان للبيهقي (١/ ١١٩)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٢٢)، وكذلك: الصواعق المرسلة (٣/ ٩٣٤ - ٩٣٥).

(٦) انظر: كلمات لأفلاطون، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٢٥٥)، النجاة لابن سينا (٢/ ١٠٦)، عيون الحكمة له (٩٤)، أصول الدين للبغدادي (٧٥)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٧٣)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٢٢).

(٧) انظر: الانتصار للخياط المعتزلي (٨٢ - ٨٣)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٥)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٣٥).

الكثرة[١]، أو التَّكثُّر[٢]، أو الاجتماع[٣]، والمؤدَّى من هذه العبارات واحد.

ومما يشار إليه هنا أن طريقة نفي التركيب قد ارتبطت عند المتكلمين بطريقة نفي التجسيم، حتى صارا كالطريقة الواحدة، فهم قد نفوا التجسيم عن الباري لأنه مفضٍ إلى التركيب، فالجسم عندهم لا يكون إلا مركباً[٤]، والتركيب ممتنع عندهم؛ لما يأتي بيانه من منافاة التركيب لقدم الباري، وتوحيده، وغناه فيما زعموا[٥].

كما أن نفي التجسيم عن الباري مرتبط بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، فإن القول بأن الله جسم يؤدي إلى إبطال ذلك الدليل، وقد بين ذلك الجويني، حيث قال: «ثم نقول: إن سميتم الباري تعالى جسماً، وأثبتُّم له حقائق الأجسام، فقد تعرضتم لأمرين: إما نقض دلالة حدث الجواهر، فإن مبناها على قبول التأليف، والمماسة، والمباينة، وإما أن تطردوها

(١) انظر: نهاية الإقدام (١٢٧)، النجاة لابن سينا (٢/ ٧٩، ١٢٤)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٥٧)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٥)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٤٦)، شرح المقاصد (٢/ ٦١).

(٢) انظر: الرسالة النيروزية لابن سينا ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (١٠٦)، عيون الحكمة لابن سينا (٩٣)، التعليقات له (٣٠٥)، غاية المرام للآمدي (٢٠٤)، الحدائق في المطالب العالية (٨٣)، وانظر كذلك: الصواعق المرسلة لابن القيِّم (٣/ ٩٣٧).

(٣) انظر: النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (٢/ ٨٠ - ٨١).

(٤) انظر: الإرشاد للجويني (٤٢ - ٤٣)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٣٩، ٧٣)، قواعد العقائد له (١٥٩)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٥، ٤٧٢)، شرح المقاصد (٢/ ٦٥).

(٥) ولهذا التداخل الكبير بين شبهة التركيب وشبهة التجسيم، فقد جعلت الكلام عليهما ضمن مبحث واحد، وخصصت التجسيم ببعض المسائل والدلائل المختصة، كحكم إطلاق (الجسم) على الله تعالى، وغير ذلك.

وتقضوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع، وكلاهما خروج من الدين، وانسلال من ربقة المسلمين»[١].

فقد جمع الجويني في كلامه هذا بين نفي التجسيم، ونفي التأليف (الذي هو التركيب)، وبين دليل الأعراض وحدوث الأجسام، مما يبين أن هذه الطرق البدعية ليست منفكّة بعضها عن بعض عندهم، بل هي متلازمة، ولذا طردوا القول في نفيها عن الله، واعتمدوا عليها في تعطيلهم لصفاته تعالى.

وفيما يلي بيانٌ لدليل التركيب والتجسيم عند الفلاسفة والمتكلمين من معتزلة وأشعرية، مع بيان أثر استعمالهم له، وبيان ما استدلوا به لنفي التركيب والتجسيم عن الله، ثم يتلوه نقاش لأقوالهم، وقلب لحججهم، والله المستعان.

❑ المطلب الأول ❑

بيان دليل التركيب والتجسيم عند الفلاسفة والمتكلمين.

• المسألة الأولى: بيان دليل التركيب عند الفلاسفة، وآثاره.

لقد كانت الفلاسفة أول الطوائف التي نقل عنها استعمال دليل التركيب في المطالب الإلهية، حيث نقل استعماله عن قدماء فلاسفة اليونان، كأنكسيمانس[٢]، ومن بعده أفلاطون[٣]، ومن بعده أرسطو وأتباعه المشاؤون[٤].

---

(١) الإرشاد (٤٣).

(٢) انظر: الملل والنِّحل للشهرستاني (٢/ ٦٦).

(٣) انظر: كلمات لأفلاطون، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٢٥٥).

(٤) انظر: النجاة لابن سينا (٢/ ١٢٤).

ثم انتقلت هذه الشبهة من بعد ذلك إلى الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، كالفارابي[1]، وابن سينا، وغيرهما.

حيث قرر هؤلاء أن الله تعالى (واجب الوجود = المحرك الأول = الجوهر، حسب تعبيراتهم)، لا ينقسم بوجه من الوجوه، ولا يجوز أن يكون فيه كثرة من وجه، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فلا تتركب ذاته من جزأين أو أجزاء، ولا تتصف بأي صفة إيجابية ثبوتية زائدة على الذات، كما أنه لا يصدر عنه إلا فعل واحد، كل ذلك اعتماداً على حجة التركيب هذه.

وفي ذلك يقول معلمهم الأوَّل (أرسطو طاليس) ما نصُّه: «ونحن نبيِّن أن هذا الجوهر [يعني الله تعالى] لا يمكن أن يكون له عِظم، وليس بمائت ولا منقسم، وذلك أنه يحرِّك زماناً بلا نهاية، وليس شيء من الأعظام المتناهية يوجد له قوَّة غير متناهية»[2].

ويقول مُعلِّمهم الثاني (أبو نصر الفارابي) عن واجب الوجود الأول: «إنه غير منقسم بالقول إلى أشياء بها تجوهره ... فإذا كان لا ينقسم هذه الأقسام، فهو من أن ينقسم أقسام الكمية وسائر أنحاء الانقسام أبعد، فمن هنا يلزم ضرورة أيضاً أن لا يكون له عِظَم، ولا يكون جسماً أصلاً»[3].

وفيما يلي بيان لنظم دليل التركيب عند الفلاسفة، ثم بيان أبرز آثاره على

---

(١) الفارابي: محمد بن محمد بن طرفان بن أوزلغ الفارابي، الفيلسوف له صناعات، ولد سنة ٢٦٠هـ وتوفي سنة ٣٣٩هـ ويعرف بالمعلم الثاني. (انظر الوافي بالوفيات ١/ ١٠٢)، الأعلام ٧/ ٢٤٢ - ٢٤٣).

(٢) مقالة اللام لأرسطو، ضمن مجموع: أرسطو عند العرب - د: عبد الرحمن بدوي (٧)، وانظر: السماع الطبيعي لأرسطو ضمن كتاب الطبيعة له (٢/ ٩٣٤).

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (٣٣).

أقوالهم، ويتبع ذلك بيانٌ مقتضب لبطلان تلك الأقوال والآثار في ذاتها، قبل مناقشة أدلتهم على دليل التركيب، حيث إن أدلة الفلاسفة عليه في الجملة مقاربة لأدلة المتكلمين، وإن اختلفت آثار استعمال الدليل عند الفريقين، ولذا أدرجت أدلة الفلاسفة مع أدلة المتكلمين في عرضها وقلبها.

أولاً: نظم دليل التركيب عند الفلاسفة.

لقد شرح ابن سينا طريقة الفلاسفة في دليل التركيب، حيث عقد تعليقاً بعنوان: «بيان أن واجب الوجود لا كثرة فيه»، ثم بين ذلك بقوله: «واجب الوجود لا يصحُّ أن تكون فيه كثرة حتى تكون ذاته مجتمعة من أجزاء، مثل بدن الإنسان.

- أو من أجزاء كل واحد منها قائم بذاته، كأجزاء البيت من الخشب والطين.

- ولا من أجزاء كل واحد منها غير قائم بذاته، كالمادة والصورة للأجسام الطبيعية.

فإنه لو كانت ذاته متعلقة بالأجزاء لكان وجوب وجوده يتعلق بأسباب، وكل وجود يتعلق بأسباب وجوده لا يكون واجب الوجود بذاته.

- ولا يصحُّ أيضاً أن تكون فيها صفاتٌ مختلفة. . .اللهم إلا أن تكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته، فإنه حينئذٍ لا تكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لأن تلك الصفات موجودة فيه، بل لأنه هو»[1].

فقد نفى ابن سينا في كلامه السابق أن يكون الباري مركباً، وذكر ضمن هذا النفي بعض المعاني المتفق على نفيها عن الله تعالى، إلا أنه قد نص على إدخال نفي الصفات ضمن نفيه للتركيب عن الله تعالى، وما استثناه من

(١) التعليقات (٣٩٨ - ٣٩٩).

هذا النفي ليس فيه إثبات معنى إيجابي لله تثبت به صفة من صفاته تعالى، وإنما هو من باب السلوب أو الإضافات على ما سيأتي بيانه.

- وحاصل احتجاج الفلاسفة بدليل التركيب يتلخَّص بما يلي:

١- زعم الفلاسفة أن إضافة أي معنى ثبوتي لله تعالى - كالأسماء والصفات - يستلزم وقوع التركيب، والانقسام، والكثرة فيه تعالى.

٢- ووقوع التركيب في ذاته تعالى ممتنع، وذلك لما يلي:

أ- منافاة التركيب لبساطة الباري. ب- منافاته لوحدانية الباري.

ج- منافاته لغنى الباري.

٣- فالنتيجة: منع إضافة المعاني الثبوتية لله تعالى، كأسمائه وصفاته وأفعاله المتعددة.

بساطة واجب الوجود عند الفلاسفة.

- فأما منافاة التركيب لبساطة الباري عندهم، فقد ادعى هؤلاء الفلاسفة أن «الأوَّل تعالى بسيطٌ في غاية البساطة والتَّجرُّد»[1]، بل هو «أبسط الأشياء»[2] عندهم، وعندما فسروا معنى (البسيط) الذي نسبوه للباري، فسَّروه بما يوافق احتجاجهم بدليل التركيب، حيث قرروا أن «المعنى البسيط: هو الذي لا يمكن العقل أن يعتبر فيه التأليف والتركيب من عدَّة معان، فلا يمكن تحديده»[3].

---

(١) التعليقات لابن سينا (٣١٢)، وانظر: المرجع السابق (٣٩٦، ٣٩٧)، النجاة له (٢/ ٨٠)، تهافت الفلاسفة للغزالي (١٣٤)، فيما بعد الطبيعة لعبد اللطيف البغدادي، ضمن مجموع: الأفلاطونية المُحدَثة عند العرب د: بدوي (٢٥٥).

(٢) التعليقات لابن سينا (٣١٣).

(٣) التعليقات لابن سينا (٤٥١).

فمعنى بساطة الباري عندهم أنه «لا كثرة فيه ألبتَّة»[١]، فليس فيه شيء من التركيب، ولا الانقسام[٢]، كما أنه لا يتَّصف بأي صفة ثبوتية تفيد معنى وجودياً زائداً على الذات، هذا حاصل معنى البسيط عند الفلاسفة.

وحدانية واجب الوجود عند الفلاسفة.

وأما منافاة التركيب لوحدانية الباري عند الفلاسفة، فإن الفلاسفة قد انتحلوا القول بتوحيد الباري، وأطلقوا لفظ (الواحد) عليه سبحانه.

ولكنهم عندما شرحوا معنى توحيدهم هذا، فسَّروه بما يتضمَّن النفي المحض لكل ما يتعلق بالباري سبحانه، وأنه تعالى لا يتسمَّى بأي اسم ثبوتي، ولا يوصف بأي صفة ثبوتية.

فقد قال الفيلسوف الكِنْدِي[٣] عن واجب الوجود تعالى: «بل هو الواحد على الإطلاق، وهذا لا يسمح بأية كثرة ولا تركيب، والواحد الحقُّ ليس مادَّة، ولا صورة، ولا كمّاً، ولا يُنعَت، ولا يتصف بأية مقولة، ولا يتحرَّك، إنه وحدةٌ محضة، لا يتكثَّر أبداً، ولا يتقسَّم مُطلقاً...»[٤].

وقال أبو نصر الفارابي عن الباري سبحانه: «لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلاً، ولا بوجه من الوجوه، بل هو أحقُّ باسم الواحد ومعناه، وباسم

---

(١) التعليقات لابن سينا (٣٩٧).

(٢) انظر: مقالة اللام لأرسطو، ضمن مجموع: أرسطو عند العرب - د:بدوي (٧)، وشرح مقالة اللام لأرسطو (والشرح لثامسطيوس) نفس المجموع (١٥، ١٨).

(٣) هو يعقوب بن إسحاق الكندي، أبو يوسف، ولد في الكوفة سنة ١٨٥، أطلق عليه: فيلسوف العرب، كان أول فيلسوف منتسب إلى الإسلام، توفي عام ٢٦٠، وقيل: ٢٥٨هـ.
انظر: الفهرست (٣٥٧ - ٣٦٥)، سير أعلام النبلاء (١٢/ ٣٣٧).

(٤) رسائل الكِنْدِي (١/ ١٦٢)، نقلاً عن موسوعة الفلسفة (٢/ ٣٠٣)، وانظر: (رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم) ضمن رسائل الكِنْدِي الفلسفية.

الموجود ومعناه من كل شيء يُقال فيه إنه واحدٌ أو موجود أو حقٌّ سواه»[(١)].

وقال ابن سينا: «إن الله تبارك وتعالى واجب الوجود، ووجوده عين ماهيَّته، وهو واحدٌ، لا كثرة في ذاته بوجه، ولا تصدر عنه الكثرة، وهو عقلٌ محض، لا جنس له، ولا ماهية له، ولا كيفية ولا كميَّة، ولا أين له، ولا متى...»[(٢)].

فالحاصل أنهم قد فسَّروا توحيد الله وأحديَّته بما يتضمن نفي جميع المعاني الثبوتية عنه سبحانه، سواء ما كان منها ذاتياً - كالعلم والقدرة الثبوتية، والعلو الذاتي - أو ما كان منها فِعلياً اختيارياً.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا التفسير للواحد قد نُقِلَ عن قدماء الفلاسفة من الأمم السالفة، فقد أشار إليه فيثاغورس[(٣)] وأفلاطون[(٤)] في بعض كلامهما، كما جاء في شرح ثامسطيوس[(٥)] لمقالة اللام لأرسطو ما

---

(١) إحصاء العلوم للفارابي (٧٧).

(٢) الشفا (١/ ٣٥٤)، الرسالة العرشية (١٦، ٢٢)، وحول كلام الفلاسفة في التوحيد ونفي التركيب، انظر: مقاصد الفلاسفة للغزالي (١٠٥)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٢٢٧، ٥٤٣، ٥٥٩)، وكذلك: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٥)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٩٦)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٨١)، الدين الخالص (١/ ٦٩)، موسوعة الفلسفة (١/ ٤٨ - ٤٩).

(٣) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٧٤ - ٧٥).
وفيثاغورس هو ابن منسارخس من أهل ساميا فيلسوف يوناني، عرف حوالي منتصف القرن السادس قبل الميلاد، أخذ الفلسفة والهندسة من مصر، ثم دخل إلى بلاد اليونان، وهو أستاذ الفيلسوف سقراط.
انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٧٤)، تاريخ الحكماء للشهرزوري (٨٧).

(٤) انظر: كلمات لأفلاطون، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٢٦٤)، و: رسالة لأفلاطون الإلهي في الرد على من قال: إن الإنسان تلاشى وفني، ضمن نفس المجموع (٣٣٩).

(٥) هو شارح كتب أرسطو، ومعنى: ثامسطيوس: المؤمن بالله، كان وزيراً وكاتباً لضاليس الملك.
انظرترجمته في: صوان الحكمة (٢٥٩)، تاريخ الحكماء للشهرزوري (١٨١).

نصُّه: «وأول المعقولات كلها: الجوهر، ومن الجوهر البسيط منه الذي هو بالفعل الذي هو واحد، إذ ليس فيه تركيب مما بالفعل ومما بالقوَّة، والواحد بالحقيقة هو هذا»[١].

أنواع التركيب عند الفلاسفة:

لقد قسم الفلاسفة التركيب إلى خمسة أنواع، زعموا أنها منفية جميعاً عن الله، وهذه الأنواع هي:

١- التركيب من الوجود والماهية.

ومرادهم من نفيه: أن لا يكون لله تعالى وجود سوى الوجود المطلق بشرط الإطلاق، لئلا يكون مركَّباً من وجود وماهية.

٢- التركيب من العام والخاص، كتركيب النوع من الجنس والفصل[٢].

ومرادهم من نفيه: أن لا يكون لله تعالى وصف مختص ومشترك، لئلا يكون مركباً مما به الاشتراك، وما به الامتياز، كتركب النوع من الجنس والفصل، أو من الخاصة والعرض العام[٣].

---

(١) شرح مقالة اللام لأرسطو، والشارح هو ثامسطيوس ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (١٥).

(٢) يعرف المنطقيون النوع بأنه: اسم دال على أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص (التعريفات للجرجاني٣١٦).
والجنس هو: كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو (التعريفات ١٠٧).
والفصل هو: كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره (التعريفات ٢١٤). فإذا قالوا عن الإنسان: حيوان ناطق، فـ (الإنسان) هو النوع، و(الحيوان) هو الجنس، و(الناطق) هو الفصل.

(٣) الخاصَّة هي: كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً، سواء وجد في جميع أفراده، كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان، أو في بعض أفراده، كالكاتب بالفعل بالنسبة إليه (التعريفات ١٢٨).
والعَرَض العام: كلي مقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً (التعريفات ١٩٣).

٣- التركيب من الذات والصفات.

كتركيب الإنسانِ العالِم من ذاته ومن صفة العلم.

وأدرجوا ضمن نفيهم لهذا التركيب نفي جميع الصفات عن الله تعالى.

وهذه الثلاثة السابقة هي تركيبات في الكيفيَّة.

وبقي نوعانِ، هما من التركيب في الكَمِّية، وهما:

٤- تركيب الجسم من الجواهر المفردة عند من يقول بها، وهو التركيب الحِسِّي.

٥- تركيب الجسم من المادَّة والصورة، وهو التركيب العقلي.

ومرادهم بنفي هذين النوعين عن الله: أن لا يكون الله تعالى فوق العالم؛ لأنه لو كان كذلك لكان له جانبان، فيكون جسماً مُرَكَّباً من الأجزاء المفردة، وكذلك لا يكون مركباً من المادَّة والصورة، فلا يكون مركباً تركيباً حسيّاً، كتركب الجسم من الجواهر المنفردة، ولا عقليّاً، كتركُّبِهِ من المادة والصورة[1].

ثانياً: آثار دليل التركيب عند الفلاسفة.

لقد كان لدليل التركيب عند الفلاسفة منزلة عظمى، حيث ترتَّب على استعمالهم له عامة أقوالهم ومذاهبهم فيما يتعلق بالعلم الإلهي (ما وراء الطبيعة)، فقد ردوا جميع ما رأوه معارضاً لمقتضى هذا الدليل - فيما يتعلق بالله تعالى - إلى معانٍ سلبيَّة محضة؛ هرباً من التَّكثُّر والتقسيم، حتى آل بهم

---

(١) انظر: الصفدية (١/ ١٠٤ - ١٠٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢٠٥ - ٢٠٦، ٣٣٦)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٨٩) (٥/ ٢٤٧)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦٠٧)، الرد على المنطقيين (٣١٤ - ٣١٥)، الصواعق المرسلة (٤/ ١٣٣٦)، شرح نونية ابن القيم لابن عيسى (٢/ ١٨١ - ١٨٧)، وانظر كذلك: تهافت الفلاسفة (١١٣).

الأمر إلى أن خرجوا بمفهوم نشاز لحقيقة الإله (واجب الوجود) مناقض لما قررته الشرائع الإلهية في حقِّ الله تعالى، بل مناقض لسليم الفطر، وصريح العقول التي ادَّعوا نصرتها، بل هو على التحقيق مفهوم يؤول إلى الإلحاد المحض، ونفي أصل وجود الخالق، سبحانه وتعالى.

ومن أبرز الآثار التي أنتجها قول الفلاسفة بالتركيب ما يلي:

١- نفي أسماء الله وصفاته وأفعاله.

حيث نفت الفلاسفة جميع المعاني الثبوتية القائمة بذات الله تعالى من أسمائه وصفاته، وذلك لما سبق بيانه من أن إثبات شيء منها يلزم منه أن يكون مركَّباً، متكثِّراً، منقسماً، وذلك منافٍ لوحدانية الباري، وغناه عن خلقه حسب زعمهم.

فأما أسماء الله الحسنى، فقد قرر الفيلسوف اليوناني (تاليس) أن مبدع العالم لا يعرف اسمه - فضلاً عن هويته - إلا من نحو أفاعيله، فلسنا ندرك له اسماً من نحو ذاته، بل من نحو ذاتنا[١].

كما قرر ذلك ابن سينا بقوله: «الأول لا تدرك كنهه وحقيقته العقول البشرية، وله حقيقة لا اسم لها عندنا»[٢]، فأنكر أن يكون لله اسمٌ يضاف إليه، وقد صرَّح بذلك الفيلسوف ابن كمونة[٣]، حيث قال: «ولمَّا لم تكن حقيقة الواجب معلومة لنا، لا جرم لم يكن لها عندنا اسم أصلاً»[٤].

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٦١).
(٢) التعليقات (١٦١).
(٣) هو سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة الإسرائيلي المتفلسف، عاش ببغداد، كان يهوديا ثم أسلم، من مصنفاته: الجديد في الحكمة، وتنقيح الأبحاث، توفي سنة (٦٨٣هـ).
انظر: الأعلام (٣/ ١٠٢)، ومقدمة تحقيق: الجديد في الحكمة.
(٤) الجديد في الحكمة (٥٦٠).

والقول بنفي أسماء الله الحسنى هو قول غلاة الفلاسفة، ووافقهم عليه الجهمية والقرامطة والصابئة[١].

وأما ما يتعلق بصفات الباري، فإن إنكارها وتعطيلها هو من أبرز ما اشتهرت به طوائف الفلاسفة على مدى تاريخهم، حتى أصبحوا أول من يدخل في مسمى المعطلة والنفاة عند الإطلاق، ومنهم انتقلت هذه البدعة إلى غيرهم من طوائف المعطلة.

فقد قرر الفيلسوف اليوناني أفلاطون في بعض رسائله أنه «ليس للباري قوَّة ولا قُوى»[٢]، وأن «العلَّة الأولى لا توصف؛ لأنها أعلى من الصفة»، وأنه «إنما عجزت الألسن عن صفتها من أجل وحدانيتها؛ لأنها فوق كل وحدانيَّة»[٣].

كما صرح الفيلسوف الكِنْدِي أن واجب الوجود «لا يتصف بأية مقولة، ولا يتحرَّك»؛ وعلة ذلك عنده: «أنه وحدةٌ محضة، لا يتكثَّر أبداً، ولا يتقسَّم مُطلقاً...»[٤].

فالله تعالى عندهم لا يتصف بحياةٍ ثبوتية، ولا بعلم ثبوتي، ولا بقوَّة ثبوتية، وكذلك القول في سائر الصفات[٥]؛ وعلى تعبير ابن سينا أنه قد

---

(١) حول نفي الفلاسفة للأسماء الحسنى، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٧، ١٠٠) (٦/ ٣٥) (١٢/ ١١٩، ٢٠٥)، (١٤/ ٣٤٨)، (١٧/ ٤٤٧).

(٢) كلمات لأفلاطون، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٢٥٦).

(٣) رسالة لأفلاطون الإلهي في الرد على من قال: إن الإنسان تلاشى وفني، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٣٣٩).

(٤) رسائل الكِنْدِي (١/ ١٦٢)، نقلاً عن موسوعة الفلسفة (٢/ ٣٠٣)، وانظر: (رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم) ضمن رسائل الكِنْدِي الفلسفية.

(٥) انظر: عيون الحكمة لابن سينا (٩٣ - ٩٤)، مقاصد الفلاسفة للغزالي (١٠٧، ١١٢)، تهافت الفلاسفة له (١١٩).

أثبت«الأولَ، ووحدَانيَّته، وبراءَته من الصفات»(١).

وأصرح من ذلك ما قرره الفيلسوف (ابن كمونة)، حيث بين أن واجب الوجود لا يتَّصف بصفة حقيقية(٢)، بل إنه قد نصَّ على امتناع الصفات في حق الله تعالى، معتمداً على دلالة التركيب، ولزوم التركيب للافتقار، وذلك حين قال: «ويمتنع أن يكون للواجب صفة متقرِّرة في ذاته؛ فإنها إن كانت واجبة الوجود، لزم وجود واجبين، ولزم أن يكون الواجب - الذي هو الصفة - مفتقراً إلى ما يقوم به، وإن كانت ممكنة الوجود، فوجودها: إما منه، أو مما هو منه، وعلى التقديرين، فهو الفاعل لها، فلو قامت بذاته لكان هو القابل لِما فَعَله، والجهة الفاعلية بالضرورة غير الجهة القابلية»(٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «والمقصود هنا أن ابن سينا وهؤلاء [الفلاسفة] بَنَوا أصل دينهم على أن الوجود لا بد له من واجب، وأن الواجب يشترط أن يكون واحداً، ويعنون بالواحد: ما لا صفة له، ولا قدر، ولا يقوم به فعل، لئلا يثبتوا له صفة كالعلم والقدرة»(٤).

وكذلك فإنهم قد نفوا تعدد أفعال الباري، فالله تعالى عندهم لا يصدر منه أفعال متعددة، بل عندهم أنه واحد، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فلا تعدُّد في أفعال الله عندهم، وكما يقول ابن سينا: «إن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له»(٥)، وسيأتي تفصيل ذلك في الأثر

(١) الإشارات والتنبيهات (٣/ ٥٤).
(٢) الجديد في الحكمة (٥٥٠).
(٣) الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٤٥)، وانظر كذلك: فيما بعد الطبيعة لعبد اللطيف البغدادي، ضمن مجموع: الأفلاطونية المُحدَثة عند العرب د: بدوي (٢٥٠ - ٢٥١).
(٤) الصفدية (٢/ ٢٧٧)، وحول نفي الفلاسفة للصفات، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٥٩٥)، الجواب الصحيح (٣/ ٣١١).
(٥) النجاة (٢/ ١٠٣)، و: الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل السادس.

الخامس لدليل التركيب عند الفلاسفة.

ومما يشار إليه هنا أن القول بنفي الأسماء والصفات هو قول عامة الفلاسفة عبر العصور، وإن كان منهم من يثبت لله تعالى بعض الأسماء، وبعض أحكام الصفات، إلا أنهم ندرة في مقابل النفاة.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وجهمٌ ينفي الأسماء أيضاً، كما نفتها الباطنية، ومن وافقهم من الفلاسفة، وأما جمهور المعتزلة فلا ينفون الأسماء، وقول جهم هو النفيُ المحض لصفات الله تعالى، وهو حقيقة قول القرامطة الباطنية، ومنحرفي المتفلسفة - كالفارابي، وابن سينا - وأما مقتصدة الفلاسفة - كأبي البركات صاحب المعتبر، وابن رشد الحفيد - ففي قولهم من الإثبات ما هو خير من قول جهم، فإن المشهور عنهم إثبات الأسماء الحسنى، وإثبات أحكام الصفات»(١).

٢ - جعل كل صفة لله بمعنى الصفة الأخرى، وردُّ جميع الصفات إلى صفة العلم، ورد صفة العلم إلى الذات.

وأما ما ورد من أسماء الله تعالى وصفاته، فقد ردُّوها جميعاً إلى الذات، ولم يعتبروها صفات متعددة، بل كل صفة عندهم هي عين الصفة الأخرى، وهي عين صفة العلم، وصفة العلم هي عين الذات؛ وذلك لأن تعدد الصفات كثرة، والكثرة منفيَّة عن الباري، مناقضة لوحدانيته عندهم(٢).

فمما نقل عن أفلاطون أنه قال: «ليس هناك عقل ولا معقول، بل العقل والمعقول شيء واحد»، وعلَّة ذلك: أنه «إن كان بذاته يعقلُ ذاته، فقد

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٢٠٥ - ٢٠٦)، وانظر: الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي - د.أحمد الطيب (٣٣٨ - ٣٤٣).

(٢) انظر: النجاة لابن سينا (٢/ ٨٠ - ٨١، ٩٩ - ١٠٠)، تهافت الفلاسفة للغزالي (١١٩).

تجزّأ»[١]، وهذا التجزؤ ممتنع على الله عندهم.

فكل ما أضيف إلى الباري فإنما هو مردود إلى ذاته، والمراد بذلك نفي الصفات عنه، ولهذا فإن أفلاطون قد سُئِل: «ما معنى قولنا: (إنه بذاته)؟ فقال: إنه لا بنوعٍ، ولا بحالٍ، ولا بصفة، بل بجوهره فقط؛ لأنه هو الجوهر المحض، الذي صفاته كلها من ذات جوهره، فهو حينئذٍ بذاته فقط»[٢]، فصرَّح بنفي الصفات، وردَّها إلى الذات.

وبنحو ذلك ما قاله الفيلسوف اليوناني أنبادقليس، حيث قال: «إن الباري تعالى لم تزل هويته فقط، وهو العلم المحض، وهو الإرادة المحضة، وهو الجود، والعزة، والقدرة، والعدل، والخير، والحق، لا أن هناك قوى مسمَّاة بهذه الأسماء، بل هي هو، وهو هذه»[٣].

على أن هذا الاتجاه (ردَّ الصفات إلى الذات) إنما نراه بشكل بيِّن عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، وذلك أنهم عندما التزموا - أولاً - بأصول أسلافهم الفلسفية، وتفسيراتهم لبساطة الأول ووحدانيته، صدموا بما التزموه - ثانياً - من انتسابهم للإسلام، إذ وجدوا نصوص الوحي مصرحة بتعدد أسماء الباري وصفاته، فأطالوا الكلام وسوَّدوا الصفحات في إنكار وتأويل تلك الصفات، ورجعها إلى الذات، بما لا نراه جليّاً عند أسلافهم، كأرسطو وأتباعه.

فقد قال الفارابي عن الأوَّل تعالى: «العقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد، وذات واحدة، وجوهر واحد غير منقسم»[٤]، وبمثل ذلك قال عن

(١) كلمات لأفلاطون، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٢٥٥)، وانظر نفس المرجع (٢٥٦، ٢٦٤، ٢٦٨).

(٢) المرجع السابق (٢٧٢).

(٣) الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٦٨).

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (٣٦)، وانظر: عيون المسائل له (٦)، موسوعة الفلسفة لبدوي (٢/ ١٠٢ - ١٠٤).

كون الأول عِلْماً وعالماً ومعلوماً، وفي كونه حكيماً، وكونه حقّاً، وفي كونه حيّاً وحياة[١]، وخلص إلى أن الله «عاقل، وأنه عقل، وأنه عالِم، وأنه عِلْم، هو فيه معنى واحد، وكذلك أنه حَيٌّ، وأنه حياة، معنى واحد»[٢].

والفلاسفة قد زعموا أن من وحدانية الباري القول بأن صفاته لا يخالف بعضها بعضاً، وقصدوا بذلك أن يقرروا نفي تعدد الصفات، وأن كل صفة هي عين الصفة الأخرى.

قال ابن سينا: «فصلٌ: في تحقيق وحدانية الأول بأن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته في المفهوم، بل ذلك كُلُّه واحد، ولا تتجزأ لإحدى هذه الصفات ذات الواحد الحق»[٣]، فلا تخالف بين هذه الصفات عنده، بل إن هذه الصفات هي عين الذات، فإن «ذاته عقل وعاقل ومعقول، لا أن هناك أشياء متكثرة»[٤].

وقال كذلك عن واجب الوجود: «بل هو ذات، هو الوجود المحض، والحقُّ المحض، والخير المحض، والعلم المحض، والقدرة المحضة، والحياة المحضة، من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حِدة، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى وذات واحد»[٥].

فصفة العلم لله هي نفس صفة القدرة له - على رأي ابن سينا وشيعته[٦]

---

(١) المرجع السابق (٣٦ - ٣٨).

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (٣٨).

(٣) النجاة (٢/١٠٦).

(٤) الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل السادس، وانظر: النجاة له (٢/٩٩).

(٥) الرسالة النيروزية لابن سينا ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (١٠٦)، وانظر: عيون الحكمة له (٩٣).

(٦) عيون الحكمة لابن سينا (٩٣)، وانظر: التعليقات له (٣٠١).

- فليستا صفتين متغايرتين، بل هما صفة واحدة، وليستا زائدتين على الذات، بل هما عين الذات[١]، فإن«كونه [أي الباري تعالى] عالِماً لنظام الكُلِّ.. هو كونه قادراً، بلا اثنينية ولا غيرية»[٢]، فعندهم أن التغاير بين تلك الصفات تغاير اعتباريٌّ لا حقيقي[٣].

والباري عندهم مُدرِكٌ لذاته، فهذه ثلاثة أشياء: (مُدْرِكٌ)، و (مُدْرَكٌ)، و(إدْراك)، إلا أنهم قرروا أنه «لا مغايرة بين هذه الثلاثة!، بل نفس وجوده هو إدراكه لذاته، وكونه مُدرِكاً ومُدرَكاً»[٤]، بل «علمه بمعلولاته ليس بزائد عليها [أي على ذاته]، ولا يُحوِجُ إلى صفات متقررة في ذاته»[٥]، كل ذلك هرباً من التكثر بأي صورة من صوره، مهما عسر - بل امتنع - فهم تلك المعاني وتفهيمها، إذ الحقُّ أنه لا حقيقة لها.

وابن سينا وغيره من الفلاسفة قد سلكوا طريقة في رد الصفات إلى الذات، حيث جعلوا جميع الصفات للباري راجعة إلى صفة العلم خصوصاً، فابن سينا حين فسَّر صفات: الإرادة، والحياة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام - وهي التي تسمَّى الصفات المعنوية - فسَّرها بمعانٍ راجعة إلى صفة الإدراك والعلم، ثم ردَّ صفة العلم إلى الذات[٦].

قال أبو حامد الغزالي - حاكياً مذهب الفلاسفة في الصفات - :«أما الصفات السبع - التي هي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع،

---

(١) انظر: مقاصد الفلاسفة للغزالي (١١٣، ١٢٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٢٨٧).

(٢) عيون الحكمة لابن سينا (٩٣).

(٣) انظر: تجريد العقائد للطوسي (١١٦).

(٤) الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٥٤).

(٥) المرجع السابق (٥٥٨).

(٦) انظر: النجاة لابن سينا (٢/ ١٠٦)، الجانب الإلهي عند ابن سينا (١١٥ - ١٢٠).

والبصر، والكلام - فيرجع جميع ذلك عندهم إلى العلم، ثم العلم يرجع إلى الذات»[١].

فكلُّ صفة عندهم هي عين الصفة الأخرى، وهي راجعة إلى العلم، والعلم راجع إلى الذات، فـ«عِلمُه بذاتِه هو نفسُ ذاته، غير زائد عليها»[٢]، و«عِلمُه بعلمِه بذاته هو نفس وجوده»[٣]، «فعلمه هو قدرته.. وقدرته هي حياته.. وليس الحياة منه غير العلم، وكل ذلك له بذاته»[٤].

قال ابن سينا: «واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بينا أن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له، وكذلك قد تبين أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل»[٥]، وذلك لأنه«لا يجوز أن يكون الشيء الواحد الذي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه له معانٍ كثيرة كلٌّ واحد منها غير الآخر..حتى لا توجب في ذاته غيرة وكثرة، ولا يقدح في وحدانيَّته الذاتيَّة الحقيقيَّة»[٦].

فسبب رد هذه الصفات بعضها إلى بعض، وردها إلى الذات هو: الهرب من التَّكثُّر والتركيب، فإنه«إن لم يعتبر أن قدرته هي بعينها إرادته وعلمه، كان في صفاته تكثُّر، فيجب أن يكون مرجعها إلى العلم، كما كان

---

(١) المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى (١٦٠).
(٢) الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٥٢)، وانظر نفس المرجع (٥٤٩، ٥٥٨).
(٣) المرجع السابق (٥٥١).
(٤) المرجع السابق (٥٥٨ - ٥٥٩).
(٥) النجاة (٢/١٠٧)، وانظر: التعليقات لابن سينا (٢٣٩)، رسالة في أقسام العلوم العقلية لابن سينا ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (٩٠)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٥٩).
(٦) رسالة في أقسام العلوم العقلية لابن سينا ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (٩٠).

مرجع إرادته إلى علمه»[١].

فحاصل مذهب الفلاسفة فيما يتعلق بصفات الباري المتعدِّدة: هو أن «الأول لا يتكثَّر لأجل تكثُّر صفاته؛ لأن كل واحد من صفاته إذا حُقِّق تكون الصفةَ الأخرى بالقياس إليه، فتكون قدرته حياته، وحياته قدرته، وتكونان واحداً، فهو حيٌّ من حيث هو قادر، وقادرٌ من حيث هو حيٌّ، وكذلك سائر صفاته»[٢].

٣- جعل أسماء الله تعالى وصفاته من باب السلوب، أو الإضافات.

وذلك أن الفلاسفة لمَّا رَجَعوا جميعَ الأسماء والصفات بعضها إلى بعض، وردُّوها إلى الذات، ورد عليهم إشكال، وهو أننا إذا فسرنا كل صفة بالصفة الأخرى، وفسرنا الجميع بالذات، فما الحاجة إلى تعدد تلك الإطلاقات المضافة إلى الباري تعالى، وما الفائدة منها؟

لقد أجاب الفلاسفة عن ذلك بأن جعلوا تلك الإطلاقات والصفات من باب السلوب أو الإضافات، أو المركبة منهما، وكل ذلك لا يتضمن إثبات أي معنى لله، فلا تتكثَّر ذات الباري بكثرة السلوب أو الإضافات.

وفي ذلك يقول ابن سينا: «الصفة الأولى لواجب الوجود أنه: إنٌّ[٣] وموجود، ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع السلب، وليس ولا واحد منها موجباً في

---

(١) التعليقات لابن سينا (٣٠٥).

(٢) التعليقات (٣٠٨)، وحول نفيه للتكثر، انظر: نفس المرجع (٣٢٣، ٣٢٥، ٣٩٧)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٤٢).

(٣) (الإنُّ): لفظة كثر تداولها في كتب الفلسفة القديمة والحديثة، ويعنى بها: الموجود، وإنِّية الأوَّل: عين ماهيَّته. انظر: مقاصد الفلاسفة للغزالي (١٥٦)، المعجم الفلسفي - د: عبد المنعم الحفني (٣١).

ذاته كثرة ألبتَّة ولا مغايرة»[١]، «ففي بعض صفاته تعالى تُسلب عنه الأشياء، وفي بعضها تضاف إلى أشياء، وفي بعضها يسلب عنه ويضاف جميعاً»[٢].

فما معنى الإضافة والسلب عندهم؟ وما لوازمهما؟.

لقد بين ابن سينا معنى الإضافة عند المنطقيين بقوله: «الإضافة: هو المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر، وليس له وجود غيره، مثل الأبوة بالقياس إلى البنوة»[٣].

ومما يمثَّل به للإضافة: لو أن شخصاً جلس يمين زيد، ثم قام وجلس عن يساره، فقد كان في الأول يميناً له، ثم صار في الآخر يساراً له، من غير أن يقع تغير لذات زيد، ولا صفة حقيقية له، بل تلك إضافة محضة[٤].

كما شرح ابن سينا معنى الإضافة فيما يتعلق بصفات الله تعالى، حيث قال - ضمن كلامه على تسمية الله بالعقل - : «إذا قيل للأول عقل، فإنما يعنى به العقل بالمعنى البسيط، لا بالمعنى المفصَّل، حتى تكون المعقولات خارجة عن ذاته، لازمة له على ما ذكرنا، فلا تكون ذاته متكثرة بتلك اللوازم التي هي المعقولات، لا تكثُّراً[٥] إضافياً الذي لا يتكثَّر به الشيء في حقيقته وماهيته»[٦].

وأما معنى السلب، فقد وضَّحه بقوله: «السَّلب مطلقاً: هو رفع النسبة

---

(١) النجاة (٢/ ١٠٧).

(٢) التعليقات (٣٠١)، وانظر نفس المرجع (٣١٧)، و: الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٥٧ - ٥٥٨، ٥٥٩)، وكذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ١٥٠)، منهاج السنة النبوية (٣/ ٢٩٦).

(٣) النجاة (١/ ١٠١).

(٤) انظر: الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٥٨).

(٥) هكذا، ولعل الصواب: «إلا تَكَثُّراً».

(٦) التعليقات (٤٦٤).

الوجودية بين شيئين»[١]، فسلب صفةٍ معينة عن ذاتٍ ما، هو نفي النسبة الوجودية لتلك الصفة إلى تلك الذات، من غير أن يلزم إثبات معنى وجودي لتلك الذات، فوصف زيد بأنه فقير هو إثبات صفة سلبية له، وهي عدم المال[٢]، ولهذا قال ابن سينا في بيانه لمعنى السلب في صفات الله تعالى: «صفات الأول سلبية أو إضافية، وتلك السلوب يلزمها في العقل وجود، فالوحدة في صفاته ليس هو معنى وجوديّاً - كما يكون في سائر الموجودات - بل يكون سلبيّاً، وهي أن يكون غير مشارَك في وجودِه الذي يخصُّه، وهو سَلْبٌ، إلا أنه يلزمه وجودٌ في العقل، وهو أنه واحد، فتلك الوحدة لا تلحق ذاته - فيكون واحداً بتلك الوحدة - بل سلب شريك عنه»[٣].

فما يرد على الذهن من معانٍ عند إطلاق أسماء الله إنما هي معان موجودةٌ في العقل، وأما في الخارج، فلا وجود لتلك المعاني (الصفات) في ذات الله إطلاقاً، وبهذا فإن كثرة المعاني وتعددها يجوز - عندهم - إن كان في الذهن، وكان بمعنى السلب أو الإضافة، ويمتنع إن كانت في الخارج على سبيل المعاني الثبوتية القائمة بذاته تعالى، فالفلاسفة يرون أن «هذه الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخوذاً في إضافة، وأما ذاته فلا تتكثر - كما علمتَ - بالأحوال والصفات، ولا يمتنع أن تكون له كثرة إضافات وكثرة سلوب، وأن يجعل له بحسب كل إضافة اسم محصل، وبحسب كل سلب اسم محصل»[٤].

ومن هنا يتبين أن ما ردوه إلى السلوب والإضافات هو مقول في حق

(١) النجاة في المنطق والإلهيات (١/ ٢١).
(٢) انظر: الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٥٨).
(٣) التعليقات (٤٦٢ - ٤٦٣).
(٤) عيون الحكمة لابن سينا (٩٣ - ٩٤).

صفات الله، كما أنه مقول في حقِّ أسمائه، فكلها راجعة للسلب أو الإضافة[١].

وفيما يلي بيان بعض الأسماء والصفات التي فسروها على طريقتهم السابقة.

فمما ردُّوه من الأسماء إلى معنىً سلبيٍّ محض:

- اسم الله (الواحد)، فقد فسَّروه بمعنى سلبي، وهو: سلب القسمة عنه بالكمِّ، أو القول، وسلب النَّظير والشريك عنه، من غير أن يفيد هذا الاسم معنى ثبوتياً زائداً على مجرَّد الوجود.
- ومن ذلك: ما أطلقوه على الله من أنه (عقل) و (معقول) و(عاقل)، فقد ردوه إلى معنى سلبي أيضاً، وهو: سلب جواز أن تخالطه المادة وعلائقها.

ومما ردُّوه من الأسماء إلى معنى إضافي:

- اسم الله (الأول)، فلا يُعنَى به عندهم إلا إضافة وجوده إلى الممكنات.
- وكذا اسم الله (القادر)، فقد فسروه بمعنى إضافي، وهو: صحة وجود سائر الممكنات عنه.

ومن الأسماء ما فسَّروه بمعنى سلبي وإضافي معاً، ومن ذلك:

- اسم الله (الحيّ)، فالمعنى السلبي الذي فسَّروه به: أنه موجود لا يفسد.

والمعنى الإضافي: هو وجود المعقول المُدرَك المفعول، وذلك أن معنى (الحي) عندهم هو: «الدرَّاك الفعال».

(١) انظر: الجديد في الحكمة (٥٦٠).

- وكذ اسم الله (الحق) فقد ردُّوه إلى معنى سلبي، وهو: أنه لا يزول. وإلى معنى إضافي، وهو: «أن وجوده هو على ما يُعتَقَد فيه».

- وكذلك إطلاقهم على الله أنه (مريد)، فقد دل على معنى سلبي، وهو: سلب المادَّة عنه.

ودل على معنىً إضافيّ، وهو: أنه مبدأ لنظام الخير كلِّه، وأنه يعقل ذلك النظام، من غير ثبوت معنى إيجابي لهذا العقل[(١)].

قال ابن سينا - بعد تحريفاته السابقة - : «فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء، أو كثرة بوجه من الوجوه»[(٢)].

وإذا ما رُدَّت الأسماء والصفات - عندهم - إلى السلب أو الإضافة، فلا مانع حينئذٍ من تكثُّر تلك الأسماء بما لا حصر له، فـ«تتفرع من الإضافيات والسلبيات صفاتٌ لا سبيل لنا إلى حصرها في عدد، مثل: الخالق، البارئ، المصوِّر، القدُّوس، العزيز، الجبار، الرَّحمن، الرَّحيم، اللَّطيف، المؤمن، المهيمن، إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة، فإن تكثر السُّلوب والإضافات توجب تكثر أسماء بحسبها»[(٣)].

ومع كل ما ذكروه من المباعدة عن المعاني والصفات الثبوتية إلى السلبية والإضافية، إلَّا أنهم لم يكتفوا بذلك، بل جعلوا تلك الإضافات المجرَّدة راجعةً إلى إضافةٍ واحدةٍ، وهي وصفه بالمبدئية، وزعموا أن هذه

---

(١) انظر في هذه التفسيرات: النجاة لابن سينا (٢/١٠٧ - ١٠٨)، وعيون الحكمة له (٩٣ - ٩٤)، وما بين قوسين « » فهو نصُّ كلامه، وانظر كذلك: آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (٣٥ - ٣٩)، تهافت الفلاسفة للغزالي (١١٤ - ١١٧)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٥٩).

(٢) النجاة (٢/١٠٨).

(٣) الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٦٠).

الإضافة تصحح جميع الإضافات الأخرى، وعلّة ذلك: أنه «لو لم ترجع إضافاته كلها إلى إضافة واحدة، لكانت الإضافات المختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه، فكانت ذاته تتقوّم من عدّة أشياء، وليس كذا»(١)، كل ذلك مع أنهم قد قرروا أن كثرة الإضافات لا يلزم منها التكثر في ذات الباري، لعدم تضمنها لمعانٍ ثبوتية.

وهذا الذي قرره ابن سينا وغيره من رد صفات الباري إلى السلوب المحضة التي لا تتضمن أيَّ إثبات هو مما ورثوه عن أسلافهم من قدماء اليونان، فقد جاء عن أفلاطون أنه قال: «ليس يمكن معرفة جوهر الباري - جلَّ وعزَّ - بما هو به، بل مما ليس هو به، كقولنا: إنه لا ابتداء له ولا انتهاء، ولا أول ولا آخر، ولا حدَّ ولا نهاية، ولا زمان ولا مكان، ولا كيفية ولا كميَّة، وأنه غير مائتٍ، ولا متحرِّك، ولا مُدرِكٍ، ولا متناهٍ...»(٢).

فنفيه أن نعلم الباري بما هو به، هو بمعنى نفي وصفه بالصفات الثبوتية الإيجابيَّة، وحصرُه معرفة الباري بما (ليس هو به) هو حصرٌ لوصفه تعالى بالسلوب المحضة التي لا تتضمن ثبوتاً ما، ولذلك ذكر في بعض كتبه: «أن الله تعالى إنما يعرف بالسلب»(٣).

هذا حاصل مذهب الفلاسفة فيما يتعلق بصفات الله، ويمكن أن نلخِّص قولهم فيه بالخطوات التالية:

١- جعل الفلاسفة كل صفة من الصفات بمعنى الصفة الأخرى، فلا تغاير بينها في المعنى.

---

(١) الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٦٠).

(٢) رسالة في آراء الحكماء اليونانيين، لمؤلفٍ مجهول، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٣٠٦)، وانظر: نفس المرجع (٣١٥).

(٣) كتاب النواميس لأفلاطون، نقلاً عن: الملل والنِّحل للشهرستاني (٢/ ٩٣ - ٩٤).

٢- ردوا معنى الصفات - وخصوصاً صفات المعاني - إلى معنى صفة العلم.

٣- ردوا معنى العلم إلى الذات، أي أنه لا يفهم من العلم معنى آخر غير الذات.

٤- وبقية الصفات جعلوها من قبيل السلوب أو الإضافات، أو كليهما، لا من قبيل المعاني الثبوتية المتغايرة.

٥- ثم ردوا تلك الإضافات إلى إضافة واحدة (وهي مبدئيته).

فيتحصل من هذه السلوب أنهم جعلوا من الباري تعالى ماهيةً مجَرَّدة بسيطة، مجرَّدة من أي معنى ثبوتي قائم بها، فلا اسم لها، ولا صفة لها، ولا جهةَ لها، لا يشارُ إليها، بل ليست داخل العالم ولا خارجه، ولا فعل لها تفعله بإرادتها واختيارها[1]، إنها ماهيَّةٌ لا وجود لها - على التَّحقيق - إلَّا في الخيال الذهني.

٤ - نفي علم الله تعالى بالجزئيات.

فقد نفى كثير من الفلاسفة علم الله بالجزئيات، حيث ذهب بعضهم - كأرسطو - إلى أن الباري (المبدأ الأول) لا يعلم إلا نفسه، ولا يعلم شيئاً غيره، بينما ذهب غيره من الفلاسفة - كابن سينا - إلى إثبات علمه بنفسه، مع إثبات علمه بما سواه من الكليات، وأما ما سواه من الجزئيات المتعينات والمتغيرات فقد نفى علم الله بها.

وأبرز ما احتجَّ به الفلاسفة على مذهبهم هذا هو نفي التركيب والتكثُّر عن الله تعالى[2]، وسيأتي بيان أقوال الفلاسفة وحججهم مع قلبها - إن شاء

---

(١) انظر: الرسالة الأضحوية لابن سينا (٤٤ - ٤٥).

(٢) انظر: النجاة لابن سينا (٢/ ١٠٢ - ١٠٣)، تهافت الفلاسفة للغزالي (١٥٠)، وكذلك: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤٠٠) (١٠/ ٣١ - ٣٣).

الله - عند الكلام على قلب الأدلة التفصيلية.

٥ - زعمهم أن الله تعالى لم يصدر عنه إلا شيء واحد.

وهذا من أخطر النتائج المترتبة على حجة التركيب، والتي تتضمَّن غاية التعطيل للباري ولربوبيَّته وخالقيَّته.

فقد زعم الفلاسفة أن الله تعالى واحد محض، لا يمكن أن تلحقه الكثرة بوجه من الوجوه، لا في ذاته، ولا صفاته، ولا أفعاله، على ما سبق تفصيله.

وكان من لوازم نفيهم للكثرة في الأفعال أن زعموا أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد، فواجب الوجود - بزعمهم - لا يصدر منه إلا شيء واحد، ومخلوق واحد بغير واسطة.

وعلَّة ذلك عندهم: أنه قد ثبت أن واجب الوجود واحد من كل وجه، لا كثرة فيه فـ«الواجب لذاته واحدٌ حقيقي، فلا يصدر عنه ما فيه تركيب بوجه»[١].

فيرد عليهم السؤال البدَهيّ، وهو: أنه كيف صدرت عنه هذه الموجودات المتكاثرة؟ إذ لا يمكن القول بأنها صدرت جميعاً مرتَّبة بعضها على بعض، أي أن الواحد صدر عنه واحد، والواحد الآخر صدر عنه آخر، وهكذا؛ لأن هذا مخالف للحس ضرورة.

والواقع أن الفلاسفة قد تخبَّطوا في الجواب عن هذا الإشكال، وأتوا في الكلام عنه بما لا زمام له ولا خطام، بل هو إلى الهذر والسفسطة والخرافة أقرب.

---

(١) الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٦٤).

وذلك أنهم - وللجواب عن الإشكال السابق - قد اخترعوا ما يسمَّى بنظريَّة (الفيض) و (الصُّدور)، حيث تتوسط العقول بين واجبِ الوجود - الواحدِ من كل وجه، والذي لا يصدر عنه إلا واحد! - وبين هذا العالم المشهود بكل ما فيه من كثرة.

وقد تزَعَّم هذه النظرية أصحاب الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، وأتباعهم، كالفارابي وابن سينا، وإن كانت أصولها قد نقلت عن بعض قدمائهم، حيث زعموا أن الواحد الأول (واجب الوجود) (الله تعالى) قد صدر عنه شيء واحد، ولم يصدر عنه غيره أبداً، وهذا الأول هو العقل، ثم حدثت عن هذا العقل: النفس، والعالَم، ثم تتابعت الموجودات، وعندهم أن هذه الموجودات في العالَم قد فاضت وصدرت عن الأول فيضاً مبايناً لذاته من غير تراخٍ زمني، تمشياً مع مذهبهم في قدم العالم، ولذلك كان قولهم بنظرية الفيض مقابلاً لقول المسلمين - بل وسائر أتباع الديانات - بحدوث الموجودات وخلقها من العدم[1].

وملخَّص سفسطتهم في هذا الفيض والصُّدور:

- أنهم قد زعموا أن وجود الله تعالى عينُ ماهيَّته، وما عدا الباري فوجوده غير ماهيته.

وسبب ذلك: أنهم قد قرروا أن الله تعالى واجب الوجود بنفسه، وسائر الموجودات واجبة الوجود بغيرها، ممكنة بنفسها.

فسائر الموجودات لها حكمان (ممكنة بنفسها، واجبة بغيرها)، ففيها

(١) انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/ ٧٢٤)، (٢/ ١٧٢)، المعجم الفلسفي للحفني (٢٤٦)، المعجم الفلسفي لمراد وهبة (٤٠١) (٥١٥ - ٥١٦)، وسبق تفصيل القول بقدم العالم.

تركيب من شيء يشبه المادَّة، وهو الإمكان، ومن شيء يشبه الصورة، وهو الوجوب الذي لها من غيرها.

وعليه فالأول (الله تعالى) يصدر عنه عقلٌ مُجرَّدٌ واحدٌ فقط.

وهذا العقل المجرَّد ليس له من الأول (الله تعالى) إلا الوجود الفرد، الواجب بالأول.

وأما الإمكان فهو له من ذاته، لا من الأول - تعالى الله عن إفكهم عُلُوّاً كبيراً - .

فهذا تعدد قد حصل في هذا العقل الصادر من الأول، ولم تكن الكثرة الحاصلة فيه مستلزمة لحصول الكثرة في الأول (الله تعالى)، إذ ليس لهذا العقل من الأول إلا شيء واحدٌ فقط، وهو الوجوب.

قالوا: فلمَّا حصَلت هذه الكثرة في العقل الأول حصلت من هذه الكثرة كثرة، ثم لم يزل الحال كذلك، فتتكثَّر الموجودات قليلاً قليلاً، إلى أن تنتهي إلى آخر الموجودات.

هذا ملخَّص كلامهم - بل خرافاتهم وخزعبلاتهم - في توجيه الكثرة المشهودة، على أن لهم تفصيلاً في ترتُّب العقول الصادرة من ذلك العقل الأول، وصدور العقول والنفوس والأجسام والأعراض عنها، بدءاً من الأفلاك السماوية العشرة (والتي يسمُّونها العقول العشرة) بالترتيب حتى تنتهي إلى العقل العاشر المتعلق بفلك القمر، ويسمونه: (العقل الفعَّال) ويقولون: إن جميع الموجودات التي تحت الفلك هي صادرة عنه، وهو مبدعها ومدبِّرها، بدءاً من العناصر الأرضية الأربعة (النار والأرض والماء والهواء، ويسمُّونها: الإسطقسات)، ثم سائر الموجودات، على اختلاف كبير بينهم في ترتيب هذه الصادرات، ومن هذا العقل الفعَّال يفيض الوحي والعلم على الأنبياء، وما سمعه موسى عليه السلام إنما هو فيض فاض عليه من هذا العقل

الفعّال(١).

فالله - تعالى وتقدس عن كفرهم - لم يخلق شيئاً كان معدوماً، وهذه المخلوقات المشاهدة ليست مفعولة له، بل لم يصدر عنه إلا شيء واحد، هو العقل الأول، وحتى هذا العقل ليس صادراً عن الله من كل وجه، بل من جهة وجوبه فقط، وأما إمكانه فمن ذاته لا من الله تعالى، ثم توالت الموجودات عن ذلك العقل - لا عن الله تعالى - على نحو ما تقدَّم، وكل ذلك الكفر والتعطيل هرباً من القول بكثرة الباري تعالى.

هذه أبرز النتائج والآثار التي ترتَّبت على اعتماد الفلاسفة على دليل التركيب.

ثالثاً: بيان بطلان أقوال الفلاسفة المترتبة على دليل التركيب.

وذلك من عدة وجوه:

١ - أن أقوال الفلاسفة في الإلهيات عموماً مبنية على الرجم بالغيب.

وهذه سمة عامة لجميع مباحثهم في الإلهيات، وفي هذه المسألة (نظرية الفيض والصدور) على وجه الخصوص، فيقال: إنه لو قدر خلو كلامهم فيها

---

(١) حول أقوال الفلاسفة في نظرية الفيض والصدور، انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (٤٥ - ٦٤)، النجاة لابن سينا (٢/١٠٦، ١٣٣ - ١٤٤)، رسالة في الأجرام العلوية له ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (٣٩ - ٥٤)، الملل والنحل للشهرستاني (٢/٦٧)، مقاصد الفلاسفة للغزالي (١٠٨، ١٣٣ - ١٦٣)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٦٣ - ٥٧٩)، وانظر كذلك كلاماً لأفلاطون في: رسالة في آراء الحكماء اليونانيين، لمؤلفٍ مجهول، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٣١٨)، وانظر أيضاً: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/١١٧ - ١١٩) (٩/١٠٤ - ١٠٥) (١٧/٢٨٦)، الصفدية (١/٨ - ٩)، الجواب الصحيح (٥/٢٦)، الرد على البكري (٤١٧).

من الباطل المخالف للعقل وللشرائع، فيكفي في إبطال التمسُّك بها: عدم وجود الدليل عليها.

فإن هؤلاء قد خاضوا في علوم غيبيَّة، ليس للعقل سبيل إلى الإثبات فيها، وإنما سبيل إثباتها هو الوحي المعصوم، وصدق الله إذ يقول: ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا ۝٥١﴾ [الكهف: ٥١].

والله تعالى قد ذم في كتابه من تكلم أو جادل بغير علم، وحرم ذلك تحريماً مطلقاً، فقال سبحانه: ﴿فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [آل عِمرَان: ٦٦]، وقال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ۝٣٦﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال: ﴿وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُم مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [النُّور: ١٥].

فكيف إذا كان الكلام بلا علم فيما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، فذلك أشد ذمّاً، وأعظم جُرماً، كما قال جل جلاله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ﴾ ... إلى قوله: ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝١٦٩﴾ [البَقَرَة: ١٦٩]، وقال: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝١٤٤﴾ [الأنعام: ١٤٤]، وقال: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ۝٨ ثَانِىَ عِطْفِهِۦ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ لَهُۥ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ ۖ وَنُذِيقُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ۝٩﴾ [الحَج: ٨ - ٩].

وأعظم ما يدخل في هذا الذم والوعيد - فيمن قال على الله بغير علم - هو قول من ادعى وخرق لله تعالى البنين والبنات، كما قال سبحانه: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٠٠﴾ [الأنعَام: ١٠٠]، وهذا الذم يتوجه من باب أولى إلى هؤلاء الفلاسفة فيما زعموه من التولد العقلي، وصدور العقول وفيضها عن الله

تعالى، فإن قولهم أشد كفراً وضلالاً من قول اليهود والنصارى ومشركي العرب ممن جعل لله أولاداً؛ إذ الولادة العقلية أشد استحالة من الولادة الحسية، والمقصود أن الذم الوارد في حقّ من تكلم بغير علم قد نال الفلاسفة منه أوفر الحظ والنصيب[(١)].

فإن ما ذكروه من عدد العقول، وتكونها، وتركبها، وصدور كل فلك عن الآخر. . .إلخ، هو مما لم يثبت بدليل، بل الأدلة الشرعية والعقلية دالّة على نقيضه، وإذا كانت الدعاوى كافية في الإثبات فللمنازع أن يثبت ما يشاء من الفرضيات الأخرى ويبطل ما يشاء من فرضيات هؤلاء، ويزين كلامه بزخرف من القول، وحينها فلا مدخل لهؤلاء في رد قوله، فهؤلاء المتفلسفة «كلُّ براهينهم تَحَكُّمات»[(٢)]، وكل أقوالهم «هَوَسٌ محضٌ، يخجل العاقل من نسبة القول به إلى من يشاركه في الإنسانيَّة»[(٣)]، وكما قال الإمام ابن القيم ﷺ مصوراً حالهم: «وأما الفلاسفة فلا يجمعهم جامع، فتلاعَبْ بالنبوات، ولا تَقِفْ مع حدودها، وقل بعقلك ما شئت، وقد صرت فيلسوفاً حكيماً»[(٤)].

ولهذا فإن أقوال هؤلاء حول نظرية الفيض والصدور والتولد العقلي هذه قد جاء فيها من التناقض والتعارض ما لا يحصيه إلا الله، فلا يكاد يخلو واحد منهم من أن يضع له نظريته - بل قُلْ تخرُّصَه وتخمينَه وأسطورته الخرافية - في أصل وجود الكون وصدور الكائنات عن الأول، دون أن يكون لذلك أصل من نقل ولا عقل، بل ترى الفرد منهم يخالف مُعلِّمه

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/١٢٧) (٨/٤٥٧) (١٧/٢٩٠ - ٢٩١)، الصفدية (١/٨، ٢١٥ - ٢١٦)، شرح الأصفهانية - ط الرشد (٨٠).

(٢) قاله الغزالي، كما في تهافت الفلاسفة (١٣٥).

(٣) القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي (١٣٤).

(٤) الصواعق المرسلة (٣/٨٣٨).

وأقرانه في هذه الأمور العظام[١]، مما حدا بالفيلسوف المتأخر - أبي البركات البغدادي[٢] - إلى السخرية من الفارابي وابن سينا وغيرهما ممن تأثر بنظرية الفيض والصدور والعقول الخرافية، وذلك لإيرادهم هذه النظرية بلا سند ولا برهان، ولتناقض واضطراب أقوالهم فيها[٣]، ومما قاله في ذلك: «فهذه حكمة أوردوها كالخبر، ونصُّوا فيها نصّاً كالوحي الذي لا يُعتَرض ولا يُعتَبر، وليتهم قالوا: يمكن هذا وغيره، ولم يقولوا بوجوبه، وإن كان جاءهم عن وحيٍ فكان يليق أن يذكروا فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتتبعون»[٤].

والحقُّ أنه «لا يُعلَم في العالَم واحدٌ بسيطٌ صدر عنه شيء، لا واحد، ولا اثنان، فهذه الدعوى الكليَّة لا يُعلم ثبوتها في شيءٍ أصلاً»[٥].

وقد بين الإمام ابن تيمية رحمه الله في كلامه عن الفلاسفة أن «ما يُلَفِّقونه في هذا المقام - من قولهم: إن الأول يعقل مبدعه، ويعقل نفسه، وإنه باعتبار عقله للأول صدر عنه عقل، وباعتبار عقله لنفسه صدر عنه نفس أو فلك، أو باعتبار وجوبه بالأول صدر عنه عقل، وباعتبار إمكانه صدر عنه نفس أو فلك، ... أو مهما قالوه من الأقوال التي يقدرها الذهن في هذا المقام،

---

(١) قف على طرف من هذه الاختلافات في ما نقله الشهرستاني عن آحاد الفلاسفة في الملل والنِّحل: (٢/ ٥٨ - وما بعدها).

(٢) هو هبة الله بن ملكا صاحب كتاب المعتبر في الحكمة، طبيب، فيلسوف، اختلف في سنة وفاته فقيل: ٥٤٧هـ وقيل: ٥٦٠هـ، وقيل: ٥٧٠هـ.
انظر: طبقات الأطباء (٢/ ٢٩٦ - ٣٠٠) الأعلام (٩/ ٦٣).

(٣) انظر: المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي (٣/ ١٥١ - ١٥٨) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٢٨٨)، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي (٣٨٠، ٣٨٤، ٣٨٦ - ٣٩٤)، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (٣٨١ - ٣٨٢).

(٤) المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي (٣/ ١٥٨).

(٥) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٢٨٨).

فهي مع كونها أقوالاً لا دليل عليها، وإنما هي تحكمات ورجم بالغيب، بل والدليل يقوم على فسادها، فلا يحصل بها جواب عما يدل على فساد أصلهم، فإن تلك الوجوه إما أن تكون أموراً وجودية، أو عدمية، فإن كانت وجودية فقد صدرت عن الأول، فقد صدر عنه أمور متعددة أكثر من واحد بلا واسطة، وإن كانت عدمية فلا يخرج الصادر الأول عن أن يكون واحداً بسيطاً، وحينئذ فلا يصدر عنه إلا واحد..»[١].

٢- مناقضة نظرية الفيض والصدور لقولهم بقدم العالم.

فإن الفلاسفة قد قرروا قدم وأزلية تلك الأفلاك، وقِدَمَ ما أثبتوه من روحانيات، وما كان قديماً امتنع أن يكون مفعولاً بوجه من الوجوه، فإن كون الشيء مفعولاً يعني كونه حادثاً، وهذه قضية بدهيَّة عند جماهير العقلاء، وعامة الأمم والطوائف مقرَّة بذلك، ولم يخالف فيه إلا شرذمة من متأخري الفلاسفة - كابن سينا وشيعته - خلافاً لجماهيرهم[٢].

٣- أن تفسيرهم لوحدانية الرب مناقض لما نسبوه إليه من المعاني.

فقد سبق أنهم قد فسروا الواحد بما لا تركيب فيه، وعنوا بذلك نفي الصفات، وزعموا أنه لا يصدر عنه إلا واحد، ومع ذلك فقد قرروا أنه عاقل ومعقول وعقل، وعاشق ومعشوق وعشق، ولذيذ وملتذ ولذة، إلى غير ذلك من المعاني المتعددة، وهذا تناقض بيِّن، حتى وإن قالوا: إن كل واحدة من هذه الصفات هي الصفة الأخرى، والصفة هي الموصوف، والعلم هو القدرة، وهو الإرادة، والعلم هو العالم، وهو القادر، فإن العاقل إذا تصور

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٢٦٧ - ٢٦٨)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٥٤٦ - ٥٤٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٢٨٦ - ٢٨٧)، وسيأتي تفصيل أقوالهم في مبحث قدم العالم.

أقوالهم حق التصور تبين له أن هذا الواحد الذي أثبتوه لا يتصور وجوده إلا في الأذهان، لا في الأعيان[١].

٤- أن قولهم يتضمَّن غاية التَّنَقُّص والتعطيل لله.

وذلك حين عطَّلوا الله تعالى عن كماله الواجب له، فنفوا قيام الصفات به سبحانه، ونفوا أفعاله تعالى، فنفوا أن يكون خالقاً لهذا العالم من العدم، ونفوا علمه بجزئياته، فالله عندهم لا يَعرِف إبراهيمَ، ولا موسى، ولا عيسى، ولا محمداً صلى الله عليهم وسلم، بل عند أرسطو أنه لا يعلم شيئاً من الأشياء، ولم يخلق شيئاً، بل لا يقدر على خلق شيء، فضلاً عن أن يكون عالماً بكل شيء، خالقاً لكل شيء، وأنه لا يتكلم، بل كلامه هو ما يفيض على النفوس[٢]، تعالى الله عن قولهم عُلُوّاً كبيراً، فأي ديانة تبقى لمن هذا مذهبه.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وهؤلاء الفلاسفة يتضمن قولهم في الحقيقة أنه لم يخلق، ولم يعلم، فإنَّ ما يثبتونه من الخلق والتعليم إنما يتضمن التعطيل، فإنه على قولهم لم يزل الفلك مقارناً له أزلاً وأبداً، فامتنع حينئذ أن يكون مفعولاً له، فإنَّ الفاعل لا بد أن يتقدم على فعله، وعندهم أنه لا يعلم شيئاً من جزئياتِ العلمِ، والتعليمُ فرع العلم، فمن لم يعلم الجزئيات يمتنع أن يُعَلِّمها غيره»[٣].

٥- أن قولهم يتضمَّن غاية المناقضة لصريح المعقول، فضلاً عن صحيح المنقول.

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٢٨٧ - ٢٨٨) بتصرف يسير.

(٢) انظر: الجواب الصحيح (٣/ ٣١٢) (٤/ ١٤٧) (٥/ ٢٦ - ٢٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٢٣٤).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/ ٢٢٩ - ٢٣٠)، وانظر: القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي (١٣٤).

قول الفلاسفة بأن الله تعالى هو العاقل، وهو المعقول، وهو العقل، هو قول غريب متناقض في نفسه، مخالف لما تعلمه أوائل العقول والفطر، ولغات سائر البشر من التفريق بين الفعل والفاعل والمفعول، ولهذا فإن الفيلسوف أبا البركات البغدادي قد ردَّ على الفلاسفة المشَّائين[1] أصحاب تلك النظرية، وبيَّن أن العاقل هو الذات الفاعلة، والعقل هو الفعل الصادر عن الذات الفاعلة، فكيف يكونان شيئاً واحداً؟! وعلى قول أولئك الفلاسفة فما الفرق بين كونه يعقل وكونه لا يعقل؟! «وما الفرق بين إدراكه ولا إدراكه؟! فكيف يصدق إيجاب الإدراك ويكذب سلبه، فما الموجب وما المسلوب؟! وما الصادق وما الكاذب؟! وكيف يقول القائل ما لا يتصوره؟! اللهم إلا على وجه المجادلة ودفع الخصم بما لا يفهمه القائل ولا السامع معاً حتى يفحمه بما لا يفهم!»[2].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «إن العقول التي يثبتها هؤلاء المتفلسفة لا حقيقة لها عند الرسل وأتباعهم، بل ولا حقيقة لها في المعقول الصريح، بل حقيقة كلامهم أنها أعراض قائمة بنفسها، وقد صرَّحوا بأن واجب الوجود نفسه هو علمٌ، وجعلوا نفس العلم هو نفس العالم، ونفس تصور هذا القول يكفي في العلم بفساده»[3].

٦ - أن قولهم يتضمن غاية الشرك في الربوبية.

وذلك حينما نسبوا إلى غير الله ما هو من خصائص ربوبية الله، من الخلق، والتدبير، حيث جعلوا كل فلك من الأفلاك مُبدِعاً لما بعده من

(١) الفلاسفة المشاؤون: هم أصحاب أرسطو من الفلاسفة، سموا بذلك لتلقيهم الفلسفة عن أرسطو مشياً.
انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٨٣).

(٢) المعتبر في الحكمة (٣/ ٩٧)،.

(٣) الجواب الصحيح (٥/ ٢٥).

العقول والأفلاك، وجعلوا الفلك العاشر مبدعاً لسائر ما في هذا الكون.

قال شيخ الإسلام ﵀: «وكثيرٌ من المتفلسفة الدَّاخلين في أهل الملل يقولون: إن الذَّوات التي تسميها الأنبياء: (الملائكة) هي التي تسميها المتفلسفة المشاؤون: (عقولاً) أو (عقولاً ونفوساً). وهذا غلط عظيم .. وهؤلاء يزعمون أن العقل الأول أبدع ما دونه من العقول والأفلاك، إلى أن ينتهي الأمر إلى العقل العاشر، فهو مبدع ما تحت فلك القمر، وهذا كُلُّه من أعظم الكفر عند الرسل وأتباعهم أهل الملل، فإن مضمون هذا أن مَلَكاً من الملائكة خلق كل ما تحت السماء، وَمَلَكاً فوقه خلق كل ما سوى الله سبحانه، وهذا من أعظم الكفر في دين المرسلين، وأهل الملل المسلمين، واليهود، والنصارى، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأنبياء: ٢٦ - ٢٨].

فأخبر أن الملائكة لا تسبقه بالقول، ولا تعمل إلا بأمره، فضلاً عن أن يكون مَلَكٌ خلق كل شيء»(١).

٧ - بطلان قولهم: (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد).

وذلك من وجهين:

أ - مناقضة هذا القول لما في العالم من كثرة.

فقول أصحاب نظرية الفيض بأن الواحد لم يصدر عنه إلا واحد يلزم عنه أن الواحد الثاني لا يصدر عنه إلا واحد، وهكذا حتى يتسلسل الأمر، ويكون كل ما في العالم إنما هو واحد عن واحد، وبطلان ذلك مما يعلم بالضرورة.

---

(١) الجواب الصحيح (٥/ ٢٥ - ٢٦)، وانظر: الصفدية (١/ ٨).

وإن كان شيء من تلك الصادرات قد صدر عنه أكثر من واحد، فإنه لا يصدق عليه أنه واحد، فمصدره يجب ألا يكون واحداً، ومصدر المَصدر كذلك، وهكذا، مما يلزم منه ألا يكون في الوجود واحد، وهذا غاية إلحادهم(١).

بل الحق أن ما زعمه الفلاسفة من الواحد البسيط هو مما لا يمكن أن يصدر عنه شيء أصلاً، فإن «هؤلاء جعلوه واحداً، وجعلوا العالم معلولاً عنه، وقالوا: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهذا باطل، فإن الواحد البسيط لا يصدر عنه وحده شيء، بل الواحد الذي قدَّروه إنما يوجد في الأذهان، لا في الأعيان»(٢).

قال الفيلسوف أبو البركات البغدادي ضمن رده على أصحاب نظرية الصدور: «وإذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحداً، فالموجودات بحسب هذا ينبغي أن تكون علَّة ومعلولاً على نسقٍ من لدن الأول إلى المعلول الأخير، ولا تتكثَّرُ إلا طولاً، حتى يكون (أ) علة (ب)، و (ب) علة (ج)، و (ج) علة (د)، وكذلك إلى المعلول الأخير كائناً ما كانت، وما كان يوجد في الوجود موجودان معاً إلا وأحدهما علة للآخر أو معلول، ونحن نرى في الوجود أشخاصاً لا يتناهى عددها ليس بعضها علةً لبعض، ولا معلولاً له، كالإنسان والفرس. . .فمن أين جاءت هذه الكثرة عن المبدأ الأول»(٣).

ب - مناقضة هذا القول لما في العالم من صدور الواحد عن اثنين.

وذلك أن الصوادر المعلومة في العالم إنما تكون بصدور واحد عن اثنين، وأما الواحد فلا يمكن أن يصدر منه واحد.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٢٨٨).

(٢) الصفدية (١/ ٢١٦).

(٣) المعتبر في الحكمة (٣/ ١٥١).

قال شيخ الإسلام ﷺ مبيناً ذلك: «ما من سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر في حصول مسبَّبه، ولا بد من مانع يمنع مقتضاه إذا لم يدفعه الله عنه، فليس في الوجود شيء واحد يستقل بفعل شيء إذا شاء إلا الله وحده، قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [الذاريات: ٤٩]، أي: فتعلمون أن خالق الأزواج واحد.

ولهذا من قال: إن الله لا يصدر عنه إلَّا واحد؛ لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد: كان جاهلاً، فإنه ليس في الوجود واحدٌ صدر عنه وحده شيء - لا واحدٌ ولا اثنان - إلا الله الذي خلق الأزواج كُلَّها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون، فالنار التي خلق الله فيها حرارة لا يحصل الإحراق إلا بها وبمحل يقبل الاحتراق... والشمس التي يكون عنها الشعاع لا بد من جسم يقبل انعكاس الشعاع عليه»[(١)].

وعلى هذا فنظرية الصدور التي قرروها هي من أبطل الباطل، وذلك لوجوه، ومنها:

١- أنها تضمنت صدور جواهر عن جوهر واحد، وهذا لا يعقل كما سبق.

٢- أنها تضمنت صدور جوهر من جوهر من غير جزء منفصلٍ عنه، وهذا لا يعقل أيضاً.

وما ذكروه من أمثلة لهذا الصدور (كصدور الحرارة عن الحار، والبرودة عن البارد، والشعاع عن الشمس، وحركة الخاتم عن حركة اليد، وغير ذلك)، فإنه يجاب عنها بالإبطال والقلب:

أما الإبطال فبأن يقال: إن قياسهم هذا قياس مع الفارق، وهو قياس باطل، والفارق يتبين من وجهين:

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ١١٢ - ١١٣).

١- أن نسبة الصادر إلى المصدور عنه في أمثلتهم ليست نسبة مفعول إلى فاعله (كما هو الحال في خلق الله للعالم)، بل هي نسبة شرط إلى مشروطه، (فشرط حركة الخاتم أن تتحرك اليد، وليست اليد فاعلة للخاتم)، وهذا فرق مؤثر بين طرفي القياس، فيكون باطلاً.

٢- أن الصدور الذي في أمثلتهم إنما هو من صدور الأعراض (كصدور الحرارة عن الحار، والبرودة عن البارد)، وليس من صدور الأعيان (كما هو الحال في خلق لله تعالى - القائم بنفسه - لهذا العالم الذي هو عين من الأعيان القائمة بنفسها)، وهذا فرق آخر مبطل للقياس.

وأما قلب الاستدلال، فيتبين بما قرره شيخ الإسلام ﷺ من أن الأمثلة التي ذكروها لا بد أن تكون من أصلين أيضاً، لا من أصل واحد، ولعله يشير ﷺ إلى أن ما ذكروه من المصادر في أمثلتهم (اليد، الشمس) لا يصدق عليها وصف الوحدة على حسب تقرير الفلاسفة، بل هي مركَّبة من أجزاء كثيرة.

كما أن المصادر في هذه الأمثلة (كالشمس، وحرارة المصدر أو برودته) هي سابقة على ما صدر منها، كما هو معلوم حديثاً من تقدم طلوع الشمس بالفعل على وصول ضوئها للأرض(١)، وما هو معلوم بالحس من تقدم حرارة نفس المصدر الحار على حرارة ما ينبعث منه من حرارة، بخلاف ما زعموه من نظرية الصدور التي ليس فيها تقدم زماني بين المصدر والصادر.

- ومما سبق يتبين أن ما ذكروه من التولد العقلي ممتنع غاية الامتناع، وهو أشد امتناعاً من قول اليهود والنصارى ومشركي العرب ممن افترى الولد لله، وذلك من وجوه:

---

(١) بل إن شيخ الإسلام على تقدمه قد أشار إلى تأخر الشعاع عن الشمس، كما في منهاج السنة النبوية (١/ ٢٢٢).

١ - أن أولئك (اليهود والنصارى ومشركي العرب) قد أثبتوا ولادة حسية، ومع أن هذا باطل في غاية البطلان، إلا أن ما أثبتوه معقول، وهؤلاء (الفلاسفة) قد ادَّعوا تولُّداً عقلياً باطلاً من كل وجه، ولا يعقله الذهن بحال، إذ الولادة الحسية تُعقل في الأعيان القائمة بنفسها، وأما الولادة العقلية فلا تعقل في الأعيان أصلاً.

٢ - أن أولئك قد أثبتوا ولادة من أصلين، وهذه هي الولادة المعقولة، وهؤلاء أثبتوا ولادة من أصل واحد، وهي لا تعقل.

٣ - أن أولئك قد أثبتوا ولادة بانفصال جزء، وهذا معقول، وهؤلاء أثبتوا ولادة بدون ذلك، وهو لا يعقل.

٤ - أن أولئك أثبتوا ولادة قاسوها على ولادة الأعيان للأعيان، وهؤلاء أثبتوا ولادة قاسوها على تولد الأعراض عن الأعيان، والثاني أشد بعداً من الأول.

فعُلِم أن قول أولئك أقرب إلى المعقول، وهو باطل، كما بيَّن الله فساده، وأنكره، فقول هؤلاء أولى بالبطلان[1].

- ومن أفسد ما قالوه في هذا الشأن زعم بعضهم - ممن رام التقريب بين الدين والفلسفة - أن تلك العقول والنفوس التي أثبتها الفلاسفة هي الملائكة في لسان الأنبياء، وهذا من أبطل الباطل، فإن ما ابتدعوه من تلك العقول، وما ذكروه من أحكامها وقدمها وصدورها عن الأول وغير ذلك هو مما لا يصح نسبته للملائكة بحال، والأدلة مناقضة له.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وقد ذهب الفلاسفة أهل المنطق إلى جهالات، [مثل] قولهم: إن الملائكة هي العقول العشرة، وإنها قديمة أزلية،

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٢٨٩ - ٢٩١)، الصفدية (١/ ٢١٦ - ٢١٧).

وإن العقل رب ما سواه، وهذا شيء لم يقل مثله أحد من اليهود والنصارى ومشركي العرب، ولم يقل أحد إن مَلَكاً من الملائكة ربُّ العالم كلِّه . . . ويقولون: إن الملائكة هي العقول العشرة أو القوى الصالحة في النفس، وإن الشياطين هي القوى الخبيثة وغير ذلك مما عرف فساده بالدلائل العقلية بل بالضرورة من دين الرسول، فإذا كان شرك هؤلاء وكفرهم أعظم من شرك مشركي العرب وكفرهم فأي كمال للنفس في هذه الجهالات»[(١)].

● المسألة الثانية: بيان دليل التركيب عند المعتزلة، وآثاره.

لقد كانت فرقة المعتزلة من أشهر الفرق التي نقل عنها استعمال دليل التركيب، حيث تلقَّفوا هذا الدليل من الفلاسفة - كما سبق - ثم بنوا عليه مذهبهم في النفي، وإن كانت عمدتهم الكبرى في نفيهم لصفات الباري هي طريقة الأعراض وحدوث الأجسام[(٢)].

وقد كان أوَّلُ من نُقِل عنه استعمال حجة التركيب منهم هو مؤسس مذهبهم: واصل بن عطاء[(٣)]، حيث رُوي عنه أنه كان يقول: «من أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين»[(٤)]، فنفى الصفات عن الله تعالى؛ لأن إثباتها - فيما يزعم - يستلزم القول بتعدد الآلهة، وهذا هو دليل التركيب، ثم إن هذا

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/ ١٠٥)، وانظر: الجواب الصحيح (٥/ ٢٥)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٥).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠١).

(٣) هو واصل بن عطاء أبو حذيفة المخزومي مولاهم البصري الغزال، وقيل ولاؤه لبني ضبة، إمام المعتزلة، ولد سنة ثمانين بالمدينة، وكان هو وعمرو بن عبيد رأسا الاعتزال، وله مؤلف في التوحيد، وكتاب المنزلة بين المنزلتين، مات سنة إحدى وثلاثين ومائة.
انظر: وفيات الأعيان (٦/ ٧) سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٦٤).

(٤) نقل عنه ذلك الشهرستاني في: الملل والنحل (٤٦).

الدليل قد شاع مِن بعده عند سائر المعتزلة.

وقد نقل الإمام أحمد عن الجهمية أنهم احتجوا بهذا الدليل على نفي الصفات، حيث قال: «قالت الجهمية لنا - لمَّا وصفنا الله بهذه الصفات -: إن زعمتم أن الله لم يزل ونوره، ولم يزل وقدرته، والله وعظمته، فقد قلتم بقول النصارى، حين زعمتم أن الله لم يزل ونوره، ولم يزل وقدرته، فقلنا: لا نقول: إن الله لم يزل وقدرته، ولا نقول: ولم يزل ونوره، ولكن نقول: لم يزل بقدرته وبنوره»[(١)].

وفيما يلي بيان لنظم هذا الدليل عند المعتزلة، وما لزم عليه عندهم.

أولاً: نظم دليل التركيب عند المعتزلة.

يمكن أن نصوغ دليل التركيب عند المعتزلة كما يلي:

١- إثبات الصفات لله يستلزم وقوع التركيب والتعدد في ذات الله تعالى.

٢- ووقوع التركيب والتعدُّد في ذات الله باطل؛ وذلك لأمور:

أ- منافاته لقدم الله. ب - منافاته لتوحيد الله واستلزامه للتجسيم.

جـ- منافاته لغنى الله.

٣- والنتيجة: وجوب نفي الصفات جميعاً عن الله؛ لأن بطلان اللازم من إثباتها يدل على بطلان الملزوم[(٢)].

هذه خلاصة دليل التركيب عند المعتزلة، وسيأتي بإذن الله تفصيل

---

(١) الردُّ على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢٨٠)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٣).

(٢) انظر: المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٨٥)، شرح الأصول الخمسة له (٢١٦ - ٢١٨)، وانظر كذلك: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١١٤)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٥٩)، الجواب الصحيح (٤/ ٤٧٩).

المقدمة الثانية منه، وهي ما زعموه من كون التركيب ينافي قدم الله وتوحيده وغناه.

ثانياً: أثر استعمال دليل التركيب عند المعتزلة.

لقد نفت المعتزلة جميع صفات الباري تعالى اعتماداً على دليل التركيب.

فهم قد نفوا عن الله تعالى ما كان ذاتيّاً من الصفات، كالعلم والقدرة والسمع والبصر، - وهي التي أثبتها الأشاعرة، وسَمَّوها الصفات المعنوية - ولكن المعتزلة قد رأوا أن إثباتها يستلزم وصف الباري بالتركيب والتمثيل، فعندهم أن «كلّ من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبه مُمَثِّل، فمن قال: إن لله علماً قديماً، أو قدرةً قديمةً، كان عندهم مُشبِّهاً ممثلاً؛ لأن القدم - عند جمهورهم - هو أخصُّ وصف الإله، فمن أثبت لله صفةً قديمةً فقد أثبت له مِثلاً قديماً، فيسمونه مُمَثِّلاً بهذا الاعتبار»[1].

وكذلك نفوا الصفات الأخرى، كصفات الله الفعلية الاختيارية، من مثل صفة الاستواء على العرش[2]، والمجيء لفصل القضاء[3].

كما نفوا أيضاً صفات الله الذاتية الخبرية، من مثل صفة الوجه، واليدين، والعينين، والساق[4]، وهذا ما اشتركوا فيه مع عامَّة الأشاعرة في نفيه.

وعلى هذا فإن ما قد يوجد في كلام بعض المعتزلة من إضافة بعض المعاني لله، فإنهم لا يضيفونها من باب إضافة الصفة للموصوف، ولكنهم

---

(١) التدمرية لابن تيمية (١١٧)، وضمن مجموع الفتاوى (٣/ ٧٠)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٤٦) (٧/ ١١٤، ١٢٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٣)، الجواب الصحيح (٤/ ٤٧٩)، وانظر كذلك: المغني لعبد الجبار (٤/ ٣٤١).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٢٦).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٢٩).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٢٧ - ٢٢٩).

يفسرونها بما لا يستلزم التركيب وتعدد القدماء الذي نفوه، وإن كان إثبات الصفات لازماً لهم على التحقيق[١]، إلا أنهم لم يلتزموه.

فمن أثبت منهم أن لله علماً، فإنه لم يثبته على أنه معنىً وصفة قائمة بالذات[٢]، بل إن منهم من يقول: «إن الله لم يزل عالماً لنفسه، لا بعلم سواه قديم»[٣]، ومنهم من يقول: «إن علم الله هو الله»[٤]، ومنهم من قال بغير ذلك، إلا أنهم قد اتفقوا على أنه تعالى ليس عالماً بعلمٍ قديم؛ وعلة ذلك عندهم: هو «فساد قدم الاثنين»[٥].

وبمثل ذلك قالوا في سائر الصفات، فمنهم من رَجَع جميع الصفات إلى الذات، فجعلوه عالماً بذاته، قادراً لذاته، «فزعموا أن صفاته عين ذاته، بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات: عالماً، وبالمقدورات: قادراً، إلى غير ذلك»[٦].

وقريب من ذلك قول من قال: إن الله عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وكذلك حياته، وسمعه، وبصره، وحكمته، وقدمه، وعزته، وعظمته، وجلاله، وكبرياؤه، وسائر صفات ذاته[٧].

---

(١) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٧٥).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (١٩٤ - ١٩٧).

وقال أبو الحسن الأشعري: «قال أكثر المعتزلة، والخوارج، وكثير من المرجئة، وبعض الزيدية: إن الله عالم قادر حيٌّ بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة» مقالات الإسلاميين (١٦٤).

(٣) الانتصار لابن الخياط (١٠٨).

(٤) الانتصار لابن الخياط (١٦٧)، وانظر: نفس المرجع (١٢٨، ١٨٥).

(٥) الانتصار لابن الخياط (١٧١)، وانظر: نفس المرجع (١٦٨ - ١٧٢).

(٦) شرح العقائد النسفية للتفتازاني (١٠١).

(٧) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (١٦٥، ١٨٨، ٤٨٤)، نهاية الإقدام للشهرستاني (١٨٠)، الملل والنحل له (٤٤، ٤٩ - ٥٠، ١٨٥)، شرح الأسماء الحسنى للرازي (٣٨).

ومنهم من صرح بالقول المتناقض، فقال: إن الله عالمٌ، قادر، حيٌّ، ولكنه لم يثبت له علماً، ولا قدرةً، ولا حياةً، ولا سمعاً، ولا بصراً، بل قال: إنه عالمٌ لا بعلم، وقادر لا بقدرة، وحيٌّ لا بحياة، وسميع لا بسمع، وكذلك سائر ما يُسَمَّى به من الأسماء(١).

ومنهم من جعل إثباته للصفات بمعنى إثبات الذات، مع نفي نقيض الصفة، دون أن يتضمن ذلك أي معنى ثبوتي، فقال: معنى القول بأن الله عالم: إثبات ذاته، ونفي الجهل عنه، ومعنى القول بأنه قادر: إثبات ذاته، ونفي العجز عنه، وكذا القول في سائر الصفات(٢).

بل إن منهم من قد صرح بقول الفلاسفة من أن معنى كونه قادراً هو معنى كونه عالماً، وفسر الجميع بما يرجع إلى الذات(٣).

قال الحسين بن القاسم العياني الزيدي: «إن قدرة الله هي الله سبحانه، وكذلك علمه هو، فقدرته علمه، وعلمه قدرته، وقدرته حياته، وحياته قِدَمه، وقدمه حياته، فافهم هذه الصفات الأربع فإنها هي الله وحده»(٤).

ومنهم من رَجَع هذه الصفات إلى المخلوقات، فجعل العلم بمعنى المعلوم، والقدرة بمعنى المقدور(٥).

وكذلك قولهم في الصفات الخبرية، كالوجه واليدين، حيث نفوا هذه

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١٦٥ - ١٦٦).
(٢) انظر: المرجع السابق (١٦٦ - ١٦٧)، الكافي للكليني الرافضي (١/ ١٠٧)، شرح الأسماء الحسنى للرازي (٣٧).
(٣) انظر: مقالات الإسلاميين (١٦٨)، المختصر في أصول الدين لعبد الجبار المعتزلي ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٨٢)، نهاية الإقدام للشهرستاني (١٨٠).
(٤) كتاب الأدلة ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العياني الزيدي (٢٠١).
(٥) انظر: مقالات الإسلاميين (١٨٨)، كتاب الأدلة ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين ابن قاسم العياني الزيدي (٢٠٠).

الصفات، وقالوا فيها بنحو ما قالوه في غيرها، فمنهم من قال: إن وجه الله هو هو، ومنهم من فسرها بالمخلوقات، كتفسير اليد بالقدرة أو النعمة(١).

والذي يجمع بين هذه الأقوال وغيرها مما قالته المعتزلة - ومن تبعهم كالرافضة - هو نفي إضافة الصفات الثبوتية كلها لله، ونفي أن تكون هناك معانٍ قائمة بذاته سبحانه، وهذا مما اتفقت عليه سائر طوائف المعتزلة(٢)، وذلك لئلا يلزم التركيب والتجزؤ وتعدد القدماء(٣).

• المسألة الثالثة: بيان دليل التركيب عند الأشعرية والماتريدية.

أولاً: نظم دليل التركيب عند الأشعرية والماتريدية.

لم تكن طريقة الأشاعرة في نظمهم لدليل التركيب بعيدة عن طريقة أسلافهم من المعتزلة والفلاسفة(٤)، فقد استعمل الأشعرية دليل التركيب

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١٦٥ - ١٦٦، ٥٢١ - ٥٢٢).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي (٩٣)، الملل والنحل للشهرستاني (٤٥، ٥٠)، شرح الأسماء الحسنى للرازي (٣٧ - ٣٨).

(٣) انظر: نهاية الإقدام (١٩٢).
ولم أذكر ها هنا بيان بطلان أقوال المعتزلة المترتبة على دليل التركيب كما فعلته في شأن الفلاسفة، وذلك لأمور:
١- أنه قد تقدم طرف من ذلك في مبحث دليل الحوادث.
٢- أن أقوال المعتزلة المبنية على دليل التركيب غالبها تتعلق بالصفات، وسيأتي بحث الصفات في باب مستقل، بخلاف الحال عند الفلاسفة، فإن أقوالهم المبنية على دليل التركيب لم تنحصر في الصفات، بل تناولت مسائل أخرى مهمة كان من الضروري إفرادها بالبيان والنقض، كزعمهم أن الله لم يصدر عنه إلا شيء واحد.
٣- أن المعتزلة يشتركون مع الفلاسفة في كثير من أقوالهم في الصفات، كإنكارها وردها إلى الذات، فنقد قولهم مقارب لنقد قول الفلاسفة.

(٤) اعترف الجويني بقرب مذهبه من مذهب الفلاسفة في التوحيد ونفي التكثر والتعدد، انظر: الشامل له (٣٤٧).

بطريقة مقاربة لطريقة المعتزلة في استعماله، وإن اختلفوا معهم في بعض لوازمه وآثاره.

ودليل التركيب عند الأشعرية والماتريدية ينتظم بمقدمتين ونتيجة:

١- فالمقدمة الأولى: أن وصف الله تعالى بالصفات الخبرية (كالوجه واليدين) يستلزم وقوع التركيب والتعدد والتَّبَعُّض في ذات الباري سبحانه.

وكذلك وصفه تعالى بالعلو الذاتي يستلزم أن يكون متحيزاً، والتحيز يستلزم التركيب.

٢- والمقدمة الثانية: أن وقوع التركيب في ذات الله باطل، وذلك لأمور، ومنها:

أ - منافاته لتوحيد الله. ب - استلزامه للافتقار. جـ - استلزامه التجسيم والتمثيل.

٣ - والنتيجة: وجوب نفي الصفات الخبرية عن الله (كالوجه واليدين)، وكذلك علوِّه الذاتي، وسائر الصفات الفعلية الاختيارية، كاستوائه على العرش لهذه اللوازم الباطلة من إثباتها.

وسيأتي بيان المقدمة الثانية عند الكلام على التجسيم، وعلى أدلتهم في نفي التركيب.

ثانياً: أثر استعمال دليل التركيب عند الأشاعرة والماتريدية.

لقد كان الأثر البارز لاحتجاج الأشاعرة والماتريدية بدليل التركيب هو نفيهم لغالب صفات الله تعالى.

فقد نَفَوا عن الله تعالى ما وصف به نفسه من الصفات الذاتية الخبرية، كنفيهم لصفة اليدين، والوجه، والقدم، والإصبع، وغيرها عن الله تعالى،

كل ذلك اعتماداً على «أن الله واحد في ذاته، ليس بذي أجزاء وأبعاض»[(١)].

قال الرازي - ضمن كلامه على نفي الصفات الخبرية عن الله (كالعينين، واليدين، والساق) - : «لو كان [الله تعالى] مُركَّباً من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الإبصار إلى العين، وفي الفعل إلى اليد، وفي المشي إلى الرجل، وذلك ينافي كونه صمداً مطلقاً»[(٢)].

فهؤلاء قد عمدوا إلى نفي ما أثبته الله لنفسه من الوجه واليدين ونحوها، فأطلقوا عليها الأسماء المُنَفِّرة، كالجوارح، والأعضاء، والأبعاض، ثم توصلوا بذلك إلى نفيها عن الله، فهم«يقولون: نحن ننزهه عن.. الأبعاض... ومرادهم بتنزيهه عنها: أنه ليس له وجه، ولا يدان، ولا يمسك السماوات على أصبع، والأرض على أصبع، والشجر على أصبع، والماء على أصبع، فإن ذلك كله أبعاض، والله مُنَزَّهٌ عن الأبعاض»[(٣)].

كما أنهم قد نفوا العلو الذاتي لله تعالى بحجة التركيب، وعلَّلوا ذلك بأن العلو الذاتي يستلزم التَّحَيُّز، والمتحيِّزُ لا يكون إلا مُرَكَّباً.

وقد قال الرازي في ذلك:«لو كان إله العالم متحيزاً لكان مُرَكَّباً، وهذا مُحال، فكونه متحيزاً مُحال»[(٤)].

كما أنهم قد نفوا صفات الله الفعلية الاختيارية، واعتمدوا في نفي بعضها على حجة التركيب، ومن ذلك: نفيهم صفة الاستواء على العرش اعتماداً على هذه الحجة.

فقد قال الرازي ضمن كلامه في نفي وتحريف صفة الاستواء: «الجالسُ

---

(١) أصول الدين للبغدادي (٧٥) .

(٢) أساس التقديس (٢٥)، وانظر: نفس المرجع (٧٠ - ١١٠)، المحصل له (٣٦٥).

(٣) الصواعق المرسلة (٣/ ٩٣٤ - ٩٣٥).

(٤) أساس التقديس (٣٨ - ٣٩)، وانظر: المحصل له (٣٥٩ - ٣٦٠).

على العرش لا بد وأن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل منه في يسار العرش، فيلزم كونه في نفسه مؤلَّفاً ومُرَكَّباً؛ وذلك على الله تعالى محال»[١].

بل إن الرازي قد استعمل هذه الحجة في نفي جميع الصفات الفعلية عن الباري تعالى، فيما أسماه بنفي التغير عنه[٢]، وستأتي الإشارة إلى ذلك عند بيان أدلتهم.

ومما يلزم الإشارة إليه في هذا المقام أن ما أثبته الأشاعرة من الصفات فإنما أثبتوه على وجه لا يستلزم التركيب، وذلك كإثباتهم لصفة الكلام لله تعالى، حيث زعموا أن كلام الله معنى نفسي واحد قديم، ونفوا أن يكون بحرف وصوت، وذلك لئلًا يلزم عليه التركيب، ومثل ذلك يقال في بقية ما أثبتوه، كصفتي السمع والبصر وغيرهما[٣].

● المسألة الرابعة: معنى التجسيم، ومجمل مذاهب الفرق فيه.

أولاً: معنى الجسم في اللغة

لفظ الجسم في اللغة يطلق على: الجسد والبدن، كما ذكر ذلك جمع من أئمة اللغة، كالأصمعي وأبي زيد.

وقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [المنافقون: ٤] .

وقال: ﴿وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧].

وقد جَسُمَ الشيء إذا عَظُم، فهو جَسيمٌ، وجُسامٌ (بالضم)، والجسيم

---

(١) أساس التقديس (١١٨).

(٢) انظر: التفسير الكبير للرازي (٣٢/ ١٦٥).

(٣) انظر: قواعد العقائد للغزالي (١٨٢ - ١٨٦)، الاقتصاد في الاعتقاد له (١١٦)، المحصل للرازي (٤٠٣).

عظيم البدن، والأجسم هو الأضخَمُ.

فالحاصل أن الجِسم في اللغة يدور حول معنى الكَثَافَةِ والغِلَظ، كما هو الحال في الأجساد ونحوها، ثم قد يُرَاد بالجسم نفس الجسد الغليظ القائم بنفسه، وقد يراد به قدر الجسد وغِلَظُه، وكثافته، كما في الآيتين السابقتين، وكما يقال: لهذا الثوب جسم[(١)].

ثانياً: معنى الجسم عند المبتدعة

وأما (الجسم) في اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين فقد أخذ معنى أوسع من معناه اللغوي السابق، حيث أطلقوا هذا اللفظ على معانٍ لم يُعهد عن العرب أن سمَّوها جِسماً، وذلك كالهواء، ولهيب النار، وغير ذلك.

وهؤلاء قد أدخلوا كلَّ ما كان مُرَكَّباً ومؤلفاً تحت لفظ الجسم، ومن هنا يتبين التداخل بين مطلب التركيب والتجسيم عند المتكلمين، وأن مرادهم بنفيهما عن الله متقارب، فينفون الجسم ويريدون به نفي التركيب والعكس.

ومنهم من أطلق على كل ما كان قائماً بنفسه أو موجوداً أنه جسم، وهذا هو المشهور عن الكرامية، ونُقِلَ عن هشام بن الحكم الرافضي، ومن هنا أطلقوا لفظ الجسم على الله تعالى، كما سيأتي تفصيله.

ومن المتكلمين من أطلق الجسم على ما كان له مقدار، أو ما كان ذا أبعاد ثلاثة، كما أن منهم من أطلق على كل ما يُشار إليه إشارة حسية أنه

---

(١) انظر: الصحاح للجوهري، مادة (جسم)، (٥/ ١٨٨٧)، تهذيب اللغة للأزهري (١٠/ ٣١٦)، معجم مقاييس اللغة (١/ ٤٥٧)، القاموس المحيط (١٤٠٦)، لسان العرب (١٢/ ٩٩)، تاج العروس (٣١/ ٤٠٤ - ٤٠٥)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٣٢) (٦/ ١٠٢) (١٢/ ٣١٦)، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى (١٧/ ٣١٣ - ٣١٥، ٣٤٢)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٩٨ - ١٩٩، ٥٣٠)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١٩)، الجواب الصحيح (٤/ ٤٢٨ - ٤٢٩).

جسم أيضاً.

على أنَّ بين القوم نزاعات طويلة في كثير من مباحث الجسمية، كنزاعهم في الجسم هل يتركب من جواهر متناهية، كما يقوله أصحاب الجوهر الفرد، أو أنه ينقسم إلى ما لا نهاية، فيكون مركباً من المادة والصورة، وهل يطلق على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة، أو على ما كان في ثلاث جهات، وهل الجسم هو المؤلف من جوهرين أو أكثر، وغير ذلك من المسائل التي تنازعوا فيها، إما نزاعاً لفظيّاً، أو معنويّاً عقليّاً[1].

ثالثاً: مذاهب المبتدعة في إثبات لفظ الجسم أو نفيه عن الله

لما أحدثت الجهمية نفاة الصفات الكلام في الجسم، صار أهل البدع فيه على مذهبين:

المذهب الأول: من أثبت الجسم لله تعالى.

وأوَّل من أطلق هذا اللفظ على الله تعالى هم غلاة الشيعة، كهشام بن الحكم الرافضي، وهشام بن سالم الجواليقي، وغيرهما، كما قال بإثبات الجسم طائفة الكرامية[2].

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/١٩٩، ٥٣٠، ٥٤٧ - ٥٤٩، ٥٥٢)، درء تعارض العقل والنقل (١/١١٨ - ١١٩) (٤/١٤٦)، الجواب الصحيح (٤/٤٢٨ - ٤٢٣)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦٢٥) (٢/ ٤٩٩)، التدمرية ضمن مجموع الفتاوى (٣/ ٣٣) (٦/ ١٠٢ - ١٠٣) (١٢/ ٣١٦ - ٣١٧)، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى (١٧/ ٣١٥ - ٣١٧، ٣٤٢ - ٣٤٣)، وانظر كذلك: مقالات الإسلاميين للأشعري (٣٠٤)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (٢١٨)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١١٩ - ١٢٠)، التعريفات للجرجاني (١٠٣ - ١٠٤)، الكليات للكفوي (٣٤٤ - ٣٤٥)، المسامرة شرح المسايرة (٥٢).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (٣١)، تلبيس إبليس (١٠٦)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١١٩)، أساس التقديس (٦٥)، غاية المرام للآمدي (١٨٠)، أبكار =

والذين أثبتوا الجسم لله تعالى لهم قولان:

القول الأول: قول عامتهم، حيث قالوا: إنه جسم لا كالأجسام، كما يقال: إنه ذات لا كالذوات وموصوف لا كالموصوفات، وشيء لا كالأشياء.

وهؤلاء يقولون: إنه في حقيقته ليس مثل المخلوقات بوجه من الوجوه.

وهم يفسرون الجسم بأنه ما كان قائماً بنفسه، أو ما كان موجوداً، إلا أنهم يقولون: إنه ذو أبعاد ثلاثة.

كما أنهم يقولون: إن حقيقته مخالفة لسائر الحقائق، فيمتنع عليه أن يجوز عليه ما يجوز عليها من عدم، أو فناء، أو تفرق، أو تبعيض، ونحو ذلك.

وعلى هذا فهل يكون نزاع هؤلاء مع نفاة الجسم نزاعاً لفظيّاً؟ يبين ذلك شيخ الإسلام ﷺ بقوله: «هؤلاء الذين نزهوه عما يمتنع عليه من مماثلة المخلوقين وسموه جسماً نزاعُهم مع النُّفاة قد يكون لفظيّاً، كنزاع النصارى في لفظ الجوهر، وقد يكون عقليّاً، كنزاعهم في المشار إليه: هل هو مركَّب من الجواهر المنفردة، أو من المادَّة والصورة، أو لا من هذا ولا من هذا»[(١)].

القول الثاني: قول غاليتهم، ممن قال: إنه جسم كالأجسام، ووصفوه بخصائص المخلوقات، حتى حُكِي عن بعضهم أنه قال: هو لحم وعظم، ومنهم من قال: هو على هيئة السبيكة البيضاء، وإن حدَّ طوله كعرضه وعمقه، وإنه نور ساطع كالسبيكة، يتلألأ كاللؤلؤة المدورة، وإنه ذو لون،

= الأفكار له (٢/ ١٢)، منهاج السنة النبوية (١/ ٧٢ - ٧٣) (٢/ ٢١٧ - ٢٢٠، ٥٠٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ١٨٦، ١٩٦) (٦/ ٣٦) (١٣/ ١٥٣ - ١٥٤، ٣٠٥)، المسامرة شرح المسايرة (٥٢).

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٤٣١)، وانظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١١٩ - ١٢٠).

وطعم، وريح، ومجسه، ونحو ذلك، تعالى الله عن قولهم عُلوّاً كبيراً، وقد نقل هذا المذهب عن غلاة الرافضة، كهشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي، وغيرهما(١).

المذهب الثاني: مَنْ نَفَى الجسم عن الله تعالى.

وأول من أظهر هذا القول في الإسلام هو إمام الجهميَّة: الجهم بن صفوان(٢)، ثم تبعه على هذا الإطلاق عامَّة فرق النفاة، من الفلاسفة، والجهمية، والمعتزلة، والأشعرية وغيرهم، على تفاوت بينهم في مضمون هذا النفي ولوازمه(٣).

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٠ - ٥٢، ٤٠٠، ٤٠٧ - ٤٠٩)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٩٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ١٨٨) (٥/ ٤٢٨)، (٦/ ٣٥ - ٣٦)، المنتقى من منهاج الاعتدال (٨٣)، البدء والتاريخ للمقدسي (٥/ ١٤١)، وكذلك: الشامل للجويني - ت: النشار (٢٨٨ - ٢٨٩)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١١٩)، أساس التقديس للرازي (٦٥)، أبكار الأفكار للآمدي (٢/ ١٢)، وانظر من كتب الرافضة: الكافي للكليني (١/ ١٠٥ - ١٠٦)، بحار الأنوار للمجلسي (٣/ ٣٠٣)، نور البراهين لنعمة الله الجزائري (١/ ٢٥٥)، شرح أصول الكافي للمازندراني (٣/ ٢٢٧ - ٢٣٩)، معرفة رجال الحديث للخوئي (٢٠/ ٣١٩)، وقد وقع بعض الاختلاف فيما نقل عن هشام بن الحكم الرافضي من بعض مقالاته وفي مرتبة غلوه في التجسيم بما لا حاجة لبسطه هنا، وكذا هشام الجواليقي، انظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١١٩ - ١٢٠)، مجموع الفتاوى لابن تيمية (٥/ ٤٣٥)، والفتاوى الكبرى له (٥/ ١٥١)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٠٧ - ٤١٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣/ ١٥٤).

(٣) وأقوال الفلاسفة والمتكلمين في نفي الجسم أكثر من أن تحصر، ولا يكاد يخلو منه جزء كلامي أو فلسفي، وانظر على سبيل المثال: رسالة إلى أهل الثغر للأشعري (٢١٨)، التوحيد لأبي منصور الماتريدي (٣٨، ٤٠)، عيون المسائل للفارابي، بواسطة الفلسفة والفلاسفة في الحاضرة العربية - د: بدوي (٢٢٢)، مشكل الحديث لابن فورك (٢٨٧، ٤٦٢)، التمهيد للباقلاني (٢٢٠)، شرح الأصول الخمسة =

فقد عقد القاضي عبد الجبار المعتزلي فصلاً عن نفي الجسمية عن الله، قال فيه: «اعلم أن الجسم هو ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء... [والله تعالى] لو كان جسماً لكان مُحدَثاً، وقد ثبت قدمه؛ لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وما لم ينفك من المُحدَث يجب حدوثه لا محالة»[١].

كما قال الرازي - ضمن كلامه على نفي الجسمية عن الله تعالى وتقرير وحدانيته - : «الجسم أقله أن يكون مُرَكَّباً من جوهرين، وذلك ينافي الوحدة»[٢]، كما بين أن «الأحد... يراد به نفي التركيب والتألف في الذات»[٣]، وانتهى إلى القول بأن «كل مركب فهو ممكن لا واجب»[٤]، وأن «كل مركب فهو مفتقر إلى غيره»[٥].

= لعبد الجبار المعتزلي (٢١٧)، المحيط بالتكليف له (١٩٨ - ٢٠١)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٨٤)، النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (٢/ ٨١)، عيون الحكمة له (٧٢، ٩٢)، التبصير في الدين للإسفراييني (١٥٩)، الإرشاد للجويني (٤٣)، قواعد العقائد للغزالي (٥١)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٢٢)، الكشاف للزمخشري المعتزلي (٢/ ١٢، ٥١) (٤/ ٨٢٣)، أصول الدين للغزنوي (٦٧)، أساس التقديس للرازي (٢٤)، معالم أصول الدين له (٥٥)، المطالب العالية له (٢/ ١٧)، غاية المرام للآمدي (١٧٩)، أبكار الأفكار له (٢/ ١٢)، الجديد في الحكمة للمتفلسف ابن كمونة (٥٤٤، ٥٥٩)، المسامرة شرح المسايرة (٥٢).

(١) شرح الأصول الخمسة (٢١٦ - ٢١٨).

(٢) أساس التقديس (٢٤).

(٣) المرجع السابق (٢٤ - ٢٥).

(٤) المرجع السابق (٢٩).

(٥) المرجع السابق (٣٨)، وحول استعمال الأشاعرة لدليل التركيب، انظر: أصول الدين للبغدادي (٧٥)، شعب الإيمان للبيهقي (١/ ١١٩)، الاعتقاد له - ط: دار الآفاق (٦٣)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٣٩، ٧٣)، قواعد العقائد له (١٥٩)، المقصد الأسنى له (١٣٣).

بل إنه قد زعم أن الشمس والقمر ونحوهما من الأجسام ليس فيها ما يمنعها من الإلهية إلا أمور ثلاثة، وهي: «كونها مركبة من الأجزاء، وكونها محدودة متناهية، وكونها موصوفة بالحركة والسكون»، ثم قال: «فإذا لم تكن هذه الأشياء مانعة من الإلهية، فكيف يمكن الطعن في إلهيتها!!»[(١)].

وقال التفتازاني من الماتريدية: «الواجب ليس بجسم؛ لأنَّ كلَّ جسم مركَّبٌ من أجزاء عقلية، هي: الجنس والفصل. ووجودية، هي: الهيولى والصورة، أو الجواهر الفردة. ومِقدارية، هي: الأبعاض، وكُلُّ مركَّب محتاجٌ إلى جزئه، ولا شيء من المحتاج بواجب»[(٢)].

ولقد غلا بعض هؤلاء، حتى أطلق القول بتكفير كل من قال بالجسم من الكرامية ومن تبعهم، فضلاً عن الغلاة[(٣)].

ونفي التجسيم يقال فيه ما قيل في نفي التركيب من أنه منقول عن بعض الأمم السالفة، حيث نقل القول به عن بعض قدماء الفلاسفة، كأرسطو وغيره[(٤)].

والكلام في هذه المسألة سيتناول أصحاب المذهب الثاني نفاة الجسم عن الله، إذ إن القول الأول قد انقرض في الجملة، سواء قول غاليتهم من قدماء الرافضة المجسمة، أو قول ابن كرام[(٥)] وأصحابه، حتى إنه لم يبق من

---

(١) المرجع السابق (٤١)، وبنحو ذلك قال الغزالي، كما في: قواعد العقائد (١٦٠).

(٢) شرح المقاصد (٢/ ٦٥).

(٣) انظر: أصول الدين للبغدادي (٣٣٧)، الفرق بين الفرق له (٢١٥ - ٢١٦)، المحيط بالتكليف لعبد الجبار المعتزلي (٢٠٠ - ٢٠٢)، المسامرة شرح المسايرة (٥٤).

(٤) انظر: شرح مقالة اللام لثامسطيوس ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (١٨، ١٩).

(٥) هو محمد بن كرام بن عراف بن حزامة بن البراء، أبو عبدالله السجستاني، إمام طائفة الكرامية، كان زاهداً عابداً، قليل العلم، مات بأرض بيت المقدس سنة ٢٥٥هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (١١/ ٥٢٣)، ميزان الاعتدال (٦/ ٣١٤).

كتبهم ما يعتمد عليه في إثبات أقوالهم، بل إن مذاهبهم قد نُقِلَت من كتب غيرهم، بخلاف أقوال نفاة الجسم، فإنها تمثل عامة ما بقي من كتب الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية ومن تبعهم حتى اليوم.

رابعاً: آثار نفي التجسيم على أقوال المبتدعة

لقد سبق البيان بأن نفي المبتدعة للجسم عن الباري راجع إلى نفيهم التركيب عنه تعالى، ولهذا كانت آثار النفي للتركيب والتجسيم واحدة.

وأبرز تلك الآثار هو نفي الصفات عن الله تعالى - عند الفلاسفة والمعتزلة - أو نفي بعضها - عند الأشعرية والماتريدية - لكون تلك الصفات لا تقوم إلا في جسم، وكل جسم مُرَكَّب، فلزم نفيها عن الباري تعالى(١).

فالمعتزلة قد نفوا قيام جميع الصفات بالله تعالى؛ لأن ثبوتها عندهم يستلزم التجسيم أو التركيب، وحرَّفوا نصوص الصفات عن وجهها تبعاً لذلك، يقول القاضي عبدالجبار المعتزلي: «كل ما كان مما لا يجوز إلا على الأجسام، فيجب نفيه عن الله تعالى، وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه وجب تأويلها؛ لأن الألفاظ مُعرَّضةٌ للاحتمال، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال»(٢).

وقد يبدو للناظر أول وهلة صحةُ هذا التنزيه العام، ولكن ماذا أراد بقوله: (ما لا يجوز إلا على الأجسام)؟

لقد بيَّن عبد الجبار مراده بذلك في موضع آخر، حيث قال: «ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض: من المجاورة، والحلول، وغير

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٤)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٨٥).
(٢) المحيط بالتكليف (٢٠٠).

ذلك من الصعود، والهبوط، والارتفاع، والانحدار، والانتقال من مكان إلى مكان... [إلى أن قال:] ثم ينظر في أنه لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من المجاورة، والمقابلة، والمُمَاسَّة والحلول، فيحصل له العلم بأنه لا يُرى، ولا يُدرك بشيء من الحواس»(١).

فيتبين من هذا أن مراده بقوله السالف هو نفي صفات الله عموماً، سواء ما كان ذاتيّاً، كالعلو الذاتي له، أو فعليّاً، كالنزول، والإتيان، كما أدخل بنفي الجسمية: نفيَ رؤيته تعالى في الآخرة.

وهذا الرازي - من الأشعرية - يُقرُّ بأن الظواهر النقليَّة مشعرة بحصول معنى الجسمية في حقِّ الله تعالى، ولكنه قد زعم أن ذلك معارض لِما أسماه بالقواطع العقلية، ولهذا فإنه قد أعمل على هذه الظواهر قانونه في لزوم تقديم العقل على النقل(٢)، وانتهى إلى القول بلزوم تحريف تلك النصوص - فيما سماه تأويلاً - أو تفويض العلم بها(٣).

كما أقر التفتازاني - من الماتريدية - بأن الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرةٌ في مواضع لا تحصى بثبوت الحيز والجهة للباري تعالى، من غير أن يقع في موضع منها تصريحٌ بنفي ذلك من جنس ما جاء مكرراً في النصوص من الدلالة على وجود الصانع، ووحدته، وعلمه، وقدرته، وحقيقة المعاد، وحشر الأجساد، في عدة مواضع، وانتهى - كسابقه الرازي - إلى لزوم التأويل (التحريف) لتلك النصوص، أو التفويض، والعجيب أنه قد أقر في نفس الموضع بأن فِطَر العقلاء، مع اختلاف الأديان والآراء، قد أقرَّت

---

(١) شرح الأصول الخمسة - ت: د عبد الكريم عثمان (٦٦).

(٢) تقدم الكلام حول هذا القانون في مبحث: قلب الأدلة التي استدل بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل.

(٣) انظر: معالم أصول الدين للرازي (٤٨)، وكذلك: شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٦٧).

بما أقرَّت به الأدلة السمعية السابقة من عُلُوِّ الله الذاتيِّ، ومع ذلك فإنه قد أصرَّ على رأيه السابق من وجوب صرف تلك النصوص عن ظواهرها؛ استناداً لتلك الحجج الكلامية الفاسدة[١].

ومما أنكره المعطلة من صفات الباري بحجة نفي التجسيم:

إنكارهم لعلوِّ الله الذاتي على خلقه - بما سموه نفي التحيُّز والجهة عن الله - وعللوا ذلك بأن المتحيز لا يكون إلا جسماً، قال الرازي: «إنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر، وإذا ثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وجب أن لا يكون في شيء من الأحياز والجهات»[٢].

ومن ذلك: إنكارهم لصفات الله الذاتية الخبرية، كصفة الوجه، والعينين، واليدين، والساق، والقَدَمِ عن الله تعالى، لأنها لا تكون - في زعمهم - إلا للأجسام[٣].

وكذلك فإنهم قد نفوا صفات الله الاختيارية الفعلية - فيما سمَّوه بنفي حلول الحوادث - معللين ذلك بأن القبول للحوادث هو من خصائص الأجسام ومن أدلة حدوثها، فلزم نفيها عن الله تعالى[٤].

ومن ذلك إنكارهم لاستواء الله تعالى على عرشه، وتأويل النصوص الدالة عليه - بل تحريفها - إلى معنى الاستيلاء؛ لأن الاستواء الحقيقي

---

(١) انظر: شرح المقاصد (٢/ ٦٧).
(٢) أساس التقديس (٢٥، ١١٣، ١٢١)، وانظر: معالم أصول الدين له (٤٧)، شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٦٦).
(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي (٢٢٧ - ٢٢٩)، أساس التقديس للرازي (٧٠، ٩٠ - ١١٠)، غاية المرام للآمدي (١٣٦ - ١٣٨)، شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ١١٠)، شرح المواقف للإيجي (٣/ ١٤٤ - ١٤٦، ١٥٢ - ١٥٥).
(٤) انظر: معالم أصول الدين للرازي (٤٩)، وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث (قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث).

عندهم لا يكون إلا للأجسام[(١)]، كما نفوا صفة مجيء الله تعالى لفصل القضاء، وحرفوها إلى مجيء غيره[(٢)]، ونفوا صفة نزول الله إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، وحرفوه إلى نزول ملك، أو نزول الرحمة، أو ما سوى ذلك[(٣)]، وكذلك نفوا ما ثبت في النصوص من صفات الغضب والفرح ونحو ذلك؛ كل ذلك لأنه«لا يُعقل من هذه الأمور إلا ما يخصُّ الأجسام، وقد ثبت انتفاء الجسميَّة، وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوي»[(٤)].

قال التفتازاني مبيناً علة هذه التحريفات: «وفي كلام المحققين من علماء البيان أن قولنا: الاستواء مجاز عن الاستيلاء، واليد واليمين عن القدرة، والعين عن البصر، ونحو ذلك إنما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم...»[(٥)].

ولما عَدَّ هؤلاء إثبات الصفات - أو بعضها - تجسيماً، فإنهم قد ألقوا على أهل الإثبات لقب (المجسمة)، وليست المجسمة - على هذا الاصطلاح - طائفة معينة، بل كل من نفى شيئاً من الصفات سمى من أثبته مشبهاً مجسماً.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «فكل من نفى شيئاً من الأسماء والصفات سمَّى من أثبت ذلك مُجَسِّماً قائلاً بالتَّحيُز والجهة، فالمعتزلة ونحوهم يسمون الصفاتية - الذين يقولون: إن الله تعالى حيٌّ بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة،

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٢٦)، أساس التقديس للرازي (١١٧ - ١٢١) غاية المرام للآمدي (١٣٧ - ١٣٨)، شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ١١٠)، شرح المواقف للإيجي (٣/ ١٤٤، ١٥٠ - ١٥١).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٢٩ - ٢٣٩).

(٣) انظر: غاية المرام للآمدي (١٤٢ - ١٤٣).

(٤) المسامرة شرح المسايرة (٥٤)، وانظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٦٧).

(٥) شرح المقاصد (٢/ ١١٠).

سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام - يسمونهم مجسمة مشبهة حشوية»[١].

❑ المطلب الثاني ❑

أدلة الفلاسفة والمتكلمين على امتناع التركيب.

مما احتج به الفلاسفة وطوائف المتكلمين على بطلان التركيب ما يلي:

١- أن القول بالتركيب والتجسيم ينافي قدم الله، ويستلزم القول بتعدد القدماء.

وأبرز من احتج بهذه الحجة هم المعتزلة، فقد ذكر المعتزلة أن القِدَمَ هو أخصُّ وصفٍ للربِّ تعالى، وهو الكاشف عن حقيقته؛ إذ به يُعرف تَمَيُّزه عن غيره، كما قرروا «أنه تعالى إنما يخالِف مُخالِفَهُ بكونه قديماً»[٢].

وكون القدم أخصَّ وصفٍ لله هو من معاقد الاتفاق عند المعتزلة، فقد قال الشهرستاني ضمن حكايته لمذهبهم: «والذي يَعُمُّ طائفة المعتزلة من الاعتقاد: القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته»[٣].

ثم قالوا بعد ذلك: إن الباري لو وُصِفَ بالصفات، فإما أن تكون هذه الصفات: حادثة، أو قديمة:

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٤٠)، وانظر: نفس المرجع (٦/ ٤٤ - ٤٥).

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (١٩٦)، وانظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ٢٠٠)، شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٧٧)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٤٦) (٩/ ٣٧٧)، الاستغاثة في الرد على البكري (١٧٤).

(٣) الملل والنِّحل (٤٣ - ٤٤)، وانظر: حقائق المعرفة في علم الكلام - لأحمد بن سليمان بن محمد بن المطهَّر الزيدي - ص (١٥٥).

- لا يصح أن تكون حادثة، لأن ذات الباري سبحانه ليست محلاً للحوادث.

- ولا يصح أن تكون قديمة؛ لأنها لو كانت قديمة لكانت مشاركة لله في أخصِّ وصفٍ له، وهو القِدم، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مِثلاً لله، فتكون بذلك قد شاركته في الإلهية، وهذا باطل، فلزم نفي الصفات عندهم من أجل ذلك(١).

وبهذا يتبين مراد المعتزلة من تقريرهم لوصف الرب بالقدم، فإن «مقصود المعتزلة [أي من قولهم: إن أخص وصف الرب القدم]: أن لا يثبتوا له صفة قديمة؛ لامتناع المشاركة في أخص وصفه»(٢)، فإن «ثبوت الصفات يقتضي كثرةً وعدداً في ذاته، وذلك خلاف التوحيد»(٣).

قال القاضي عبد الجبار: «القديم تعالى لو استحق هذه الصفات لمعانٍ قديمة لوجب أن تكون مثلاً لله تعالى، وهذا يوجب إذا كان العالِمُ تعالى عالماً قادراً لذاته وجب أن تكون هذه المعاني أيضاً قادرةً عالمة، وذلك مُحال ... وما أدى إليه وجب أن يكون مُحالاً»(٤).

وقد أجمع المعتزلة على أن القول بتعدد القدماء كفر، وأدخلوا ضمن

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (١٩٥ - ١٩٧)، المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٨٢ - ١٨٣)، كتاب الأدلة ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العياني الزيدي (٢٠٠ - ٢٠١)، الملل والنحل للشهرستاني (٤٤ - ٤٥)، نهاية الإقدام له (١٩٩)، شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٧٦ - ٧٧)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٣٧)، الدين الخالص (١/ ٧٣).

(٢) الاستغاثة في الرد على البكري (١٧٤)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٧٧)، الصفدية (٢/ ٢٢٧)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٣)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٣٨).

(٣) بيان تلبيس الجهمية ط المجمع (٣/ ١٠٢).

(٤) شرح الأصول الخمسة (١٩٧).

ذلك قول من أثبت الصفات لله تعالى[١]، بل إنهم قد كَفَّروا الأشاعرة وغيرهم لأمور، منها: قولهم بإثبات الصفات للقديم[٢].

وإبطال التركيب لاستلزامه تعدد القدماء وإن كان مشهوراً تقريره عند المعتزلة، إلا أننا نرى الأشاعرة والماتريدية قد استعملوا ما هو قريب من هذا الاستدلال، وذلك في نفيهم لصفات الله الخبرية، فقد قال الجويني: «إن الإله ليس بمؤلَّف، إذ لو كان كذلك - تعالى الله عنه وتقدَّس - لكان كُلُّ بَعْضٍ قائماً بنفسه، عالماً، حيّاً، قادراً، وذلك تصريح بإثبات إلهين»[٣].

وبمثل ذلك قال عبد القاهر البغدادي[٤]، وأبو المعين النسفي، والرازي، والآمدي، وغيرهم[٥].

وقال التفتازاني الماتريدي - في مبحث عقده لنفي الكثرة عن الله -: «واستدل على نفي التركيب ... بأن كل جزء منه [أي من المركب] إما أن يكون واجباً، فيتعدد الواجب ... أو لا، فيحتاج الواجب إلى الممكن، فيكون أولى بالإمكان»[٦].

---

(١) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٢٥٨)، شرح المواقف للجرجاني (١/ ٣٧٢).

(٢) انظر: شرح المواقف للجرجاني (٣/ ٥٦٢ - ٥٦٣).

(٣) الإرشاد (٥٢).

(٤) هو عبدالقاهر بن طاهر بن محمد بن عبدالله، الأستاذ أبو منصور البغدادي التميمي الإسفراييني، الأشعري، الفقيه الشافعي، الأصولي المتكلم، مات في أسفرايين سنة ٤٢٩هـ، وقد صنف كتباً كثيرة منها: أصول الدين، الناسخ والمنسوخ، الفرق بين الفرق، وغيرها. انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٢٠٣)، طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٣٦).

(٥) انظر: أصول الدين للبغدادي (٧٥)، وتبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٢٤)، والمحصل للرازي (٣٦٠)، ومعالم أصول الدين له (٤٦)، وانظر كلام الآمدي في أبكار الأفكار (٢/ ١٣ - ١٤)، وقد نقله عنه شيخ الإسلام في درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٨٦ - ١٨٧)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٠٩).

(٦) شرح المقاصد (٢/ ٦١).

فعند هؤلاء أن وصف الله بالعينين والوجه والأصابع وغيرها - مما سمَّوه هم: أعضاء - يستلزم القول بتعدد الآلهة، بل إن منهم من بلغ غاية السفه حين فرض دلالة التمانع بين هذه الصفات، وجعل إثباتها مستلزماً لأن يكون كل واحدٍ منها قادراً عالماً مريداً، وعليه فَمِنَ الممكن أن يريد أحدها تحريك شيء، ويريد الآخر تسكينه، فتتمانع، وتبطل إلهيتها، أو أن يكون بعض هذه (الأعضاء بزعمهم) حيّاً قادراً مريداً، وبعضها ميتاً عاجزاً، فتبطل إلهية الثاني[(١)]، هكذا قالوا.

وهذا يذكرنا بما تقدم من قول إمام المعتزلة - واصل بن عطاء -: «من أثبت معنى صفةٍ قديمةٍ فقد أثبت إلهين»[(٢)]، مما يبين التقارب الكبير بين طريقتي المعتزلة والأشعرية في استعمالهم لدليل التركيب.

٢- أن القول بالتركيب فيه إبطال للتوحيد.

لقد زعم الفلاسفة، والمتكلمون - على اختلاف طوائفهم - أن توحيد الباري يستلزم القول بنفي التركيب والانقسام عنه تعالى.

أ- فأما الفلاسفة، فقد قرر الفارابي «أن أحد المعاني التي يقال عليها الواحد هو: ما لا ينقسم، فإن كل شيء كان لا ينقسم من وجه ما فهو واحد، من تلك الجهة التي بها لا ينقسم، فإن كان من جهة فعله، فهو واحدٌ من تلك الجهة، وإن كان من جهة كيفيته، فهو واحد من جهة الكيفية، وما لا ينقسم في جوهره فهو واحدٌ في جوهره، فإذاً كان الأول غير منقسمٍ في جوهره»[(٣)].

---

(١) انظر ذلك في: أصول الدين للبغدادي (٧٥)، وقريب منه عند الجويني في الإرشاد (٥٢ - ٥٣).

(٢) نقل عنه ذلك الشهرستاني في : الملل والنحل (٤٦).

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (٣٤)، وانظر: عيون المسائل له، بواسطة الفلسفة والفلاسفة في الحاضرة العربية - د: بدوي (٢٢٢).

كما بين ابن سينا أنه «يقال: (واحدٌ) لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل فيها إنه واحد»[١]، فالباري - عنده - «واحد: من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم، ولا بالمبادئ المقوِّمة له، ولا بأجزاء الحد»[٢].

وفسر ابن سينا (الأحد) في حقِّ الله تعالى بأنه الذي لا ينقسم، فقال: «لا يصح في واجب الوجود الاثنينيَّة؛ فإنه لا ينقسم، لأن معنى الأحديِّ الذات لا ينقسم بذاته[٣]»[٤]، وبيَّن أن «كل معنى يكون في ذاته وحقيقته واحداً فلا يتكثر في حقيقته»[٥]، فـ«هو واحدٌ، لا كثرة في ذاته بوجه، ولا تصدر عنه الكثرة»[٦].

فابن سينا قد احتجَّ باسم الله (الواحد) و (الأحد) على نفي الانقسام عنه تعالى، وإنما أراد بذلك سلب أي معنى ثبوتي عنه سبحانه، فإن «الوحدة التي يوصف بها ليست هي شيئاً يلحق ذاته، بل هو معنى سلبي الوجود»[٧].

فالحاصل أن الفلاسفة قد جعلوا توحيد الله، واسمه (الواحد) مستلزماً لنفي التركيب عنه، والذي قد ضمَّنوه نفي جميع الصفات الثبوتية عنه تعالى، وقد سبقت الإشارة إلى أن هذا التفسير للواحد لم يكن وليد أفكار الفلاسفة المليين - كابن سينا وشيعته - وإنما هو منقول عن قدماء الفلاسفة، من

---

(١) انظر: النجاة في المنطق والإلهيات (٢/ ٧٦).
(٢) النجاة لابن سينا (٢/ ٨٤)، وانظر كذلك: نفس المرجع (٢/ ١٢٤)، حيث نسب ذلك لأرسطو.
(٣) هكذا، ويحتمل أنها: لأن معنى الأحد: الذي لا ينقسم بذاته، والله أعلم.
(٤) التعليقات (٣١١).
(٥) التعليقات (٣٢٥)، وانظر: الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل الثالث، وكذلك: (فيما بعد الطبيعة) لعبد اللطيف البغدادي، ضمن مجموع: الأفلاطونية المُحدَثة عند العرب د:بدوي (٢٥٣).
(٦) الشفا (١/ ٣٥٤)، الرسالة العرشية (١٦، ٢٢).
(٧) التعليقات (٣١٢).

مثل: تاليس[١]، وفيثاغورس[٢]، وأفلاطون[٣]، وأرسطو[٤]، وغيرهم.

ب- وأما المعتزلة، فإنهم قد جعلوا (التوحيدَ) أوّلَ أصولهم الخمسة، وسموا أنفسهم: (أهل التوحيد)، وَ: (الموحِّدين)[٥]، وعندما فسروا توحيدهم هذا جعلوا من معانيه: أن الله تعالى لا يتجزَّأ ولا يتبعَّض[٦]، ومعنى اسم الله (الواحد) عندهم: أنه الذي لا صفة له ولا قدرة[٧]، وزعموا - تبعاً لذلك - أن إثبات الصفات لله تعالى يلزم منه وصفه بالتجزُّؤ والتَّبعُّض والتركيب، وهذا منافٍ لتوحيده، فلزم نفي الصفات عنه.

كما أنهم ذكروا أن من معاني وحدانية الله: أنه منفرد بالقدم لا ثاني له[٨]، وهذا راجع إلى ما تقدم ذكره من نفيهم لتعدد القدماء، ولكنهم عند تفسيرهم لهذه الجملة يتبين أنهم لم يقصروها على ما يُقِرُّ به المسلمون من

---

(١) انظر: الملل والنِّحل للشهرستاني (٢/ ٦٢).

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٧٤ - ٧٥).

(٣) انظر: كلمات لأفلاطون، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٢٦٤)، و: رسالة لأفلاطون الإلهي في الرد على من قال: إن الإنسان تلاشى وفني، ضمن نفس المجموع (٣٣٩).

(٤) انظر: شرح مقالة اللام لأرسطو، والشارح هو ثامسطيوس ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (١٥).

(٥) انظر: الانتصار لابن الخياط (١٢٨)، أصول العدل والتوحيد للقاسم الرسي ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٠٦)، وانظر كذلك: بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٣٢، ٤٦٣، ٤٦٥، ٤٧٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧/ ٤٩٣) (١١/ ٤٨٧)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٨٤).

(٦) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٢٧٧ - ٢٧٨)، المغني له (١/ ٢٤١)، وانظر كذلك: الصفدية لشيخ الإسلام (٢/ ٢٢٩).

(٧) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٧)، الجواب الصحيح (٤/ ٤٧٩)، الفتاوى الكبرى (٥/ ٩٠).

(٨) انظر: المغني لعبد الجبار (١/ ٢٤١).

أَوَّلِيَّة الباري سبحانه، وتقدمه على ما سواه، بل إنهم قد أدخلوا ضمن ذلك القول بنفي الصفات كلها عن الله سبحانه، وزعموا أن إثبات الصفات لله يستلزم تعدد الآلهة، والتمثيل، كما تقدمت الإشارة إليه.

وهؤلاء عندما قالوا: إن القِدَم هو أخصُّ أوصاف الرب، جعلوا الاشتراك فيه يوجب التماثل، وزعموا أن وصف الله بالصفات القديمة يوجب أن تكون هذه الصفات مشاركة له سبحانه في أخص أوصافه، وهو القدم، وهذا يوجب أن تكون كل صفة من هذه الصفات مشاركة لله في سائر صفاته، فيوجب أن تكون مماثلة له، والله منزَّهٌ عن المثيل والشبيه(١).

وبهذا قرر المعتزلة أن من أثبت الصفات لله كان ممثلاً، مجسِّماً، قائلاً بتعدد القدماء، وأنه لا يمكن أن يقول بوحدانية الله مع هذا الإثبات(٢).

بل إنهم قد جعلوا القول بإثبات الصفات لله تعالى من جنس قول النصارى بتعدد الآلهة، فقد قال القاضي عبد الجبار ضمن رده على النصارى: «وجملة ذلك: أنهم إن قالوا: إن هذه القدماء الثلاثة قادرة قديمة، فهو قولٌ بثلاثة آلهة، وما دللنا به على أنه لا ثاني - من دليل التمانع وغيره - يبطل قولهم، وإن قالوا: بل القادر واحدٌ من هذه الجملة، وهذان القديمان أحدهما حياةٌ له، والآخر كلامٌ له - على نحو ما تقوله الكُلَّابِيَّةُ في الصِّفات - فما نُكَلِّم به الكُلَّابيةَ نُكَلِّم به النصارى...»(٣).

---

(١) انظر: المغني لعبد الجبار (٤/ ٣٤١)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٤٦).

(٢) انظر: المسترشد على مزاعم المشبِّهة والمجسمة للقاسم الرسي الزيدي (٤٥ - ٤٨)، المغني لعبد الجبار (٤/ ٣٤٠)، شرح الأسماء الحسنى للرازي (٣١٢)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٦٦) (١١/ ٤٨٨)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٣، ٤٦٤)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٨٤، ٨٩، ٩٤)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٤٨).

(٣) المحيط بالتكليف (٢٨٤)، وانظر: شرح الأصول الخمسة (١٨٣)، البحث عن =

فعند المعتزلة أن تكفير مثبتة الصفات أولى من تكفير النصارى، لأن النصارى قد كَفَروا بإثباتهم القدماء الثلاثة، وهي الأقانيم، قالوا: فكيف لا يَكفُر من أثبت مع ذاته تعالى سبعة من الأوصاف القديمة، أو ثمانية، وأكثر؟!(١).

وقد نقل الإمام أحمد هذا الاستدلال عن قدماء الجهمية، حيث قال: «فقالت الجهمية لنا - لما وصفنا الله بهذه الصفات -: إن زعمتم أن الله لم يزل ونوره، ولم يزل وقدرته، ولم يزل وعظمته، فقد قلتم بقول النصارى، حين زعمتم أن الله لم يزل ونوره، ولم يزل وقدرته»(٢).

ومن ذلك ما ذكره الخليفة المأمون - في كتابه الذي أرسله إلى واليه إسحاق بن إبراهيم، وأمره أن يمتحن العلماء والقضاة به ليقولوا بخلق القرآن - حيث ذكر في هذا الكتاب ما نَصُّه: «إنه لا توحيد لمن لم يقر بأن القرآن مخلوق»(٣)، وأن من قال بأن القرآن كلام الله غير مخلوق فقوله «كفر صراح، وشركٌ محض»(٤)، وقائله «معتقد للشرك، منسلخ من التوحيد»(٥).

= أدلة التكفير والتفسيق لإسماعيل بن علي الزيدي (٦٩ - ٧٠، ١١٤ - ١١٧)، حقائق المعرفة في علم الكلام - لأحمد بن سليمان بن محمد بن المطهّر الزيدي - ص (١٧٥)، شرح الأسماء الحسنى للرازي (٣١٢)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٤٩)، شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٧٦ - ٧٧)، شرح المواقف للإيجي (١/ ٣٧٢) (٣/ ٦٧، ٥٧٠).

(١) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٩٥)، الصواعق المرسلة لابن القيم (٣/ ٩٣٧)، شرح المواقف للجرجاني (١/ ٣٧٢).

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية ت: دغش العجمي (٢٨٠)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٣)، كما حكى ذلك عنهم الإمام ابن بطة في الإبانة الكبرى - الرد على الجهمية - ت: د الوابل (٢/ ١٨٥ - ١٨٧).

(٣) تاريخ الطبري (٥/ ١٨٩).

(٤) تاريخ الطبري (٥/ ١٩١ - ١٩٢).

(٥) المرجع السابق.

فعُلِم بهذا أن ما ادعاه المعتزلة من القول بالتوحيد، والتسمي بأهل التوحيد، إنما أرادوا به تعطيل الله عن جميع صفات كماله وجلاله، كما أن ما نفوه من التشبيه والتجسيم إنما قصدوا به إثبات شيء من تلك الصفات، حتى إن من أثبت شيئاً من الصفات لله - كالأشعرية وغيرهم، فضلاً عن أهل السنة - فإنهم يسمونه: مشبِّهاً مجسماً[1].

ج- وأما الأشاعرة والماتريدية، فقد قرروا أن التركيب منافٍ لتوحيد الله، وذكروا ذلك عند تعريفهم للتوحيد، وبيانهم لمعنى اسم الله: الواحد، كما قرروه عند بيانهم لأقسام التوحيد.

فهؤلاء قد فسروا (الواحد) في حقِّ الله بطريقة مشابهة لطريقة أسلافهم من الفلاسفة والجهمية والمعتزلة[2]، حيث قرروا أن من معاني (الواحد) في حق الله: نفي الكثرة في الذات، وأنه لا يقبل القسمة.

فقد قال أبو بكر ابن فورك في بيانه لـ«حدِّ الواحد: هو الشيء الذي لا ينقسم ولا يتجزَّأ»[3].

وقال الجويني - ضمن كلامه على وحدانية الباري - : «الباري سبحانه واحد، والواحد في اصطلاح الموحِّدين: الشيء الذي لا ينقسم. . .والربُّ سبحانه وتعالى موجودٌ، فردٌ، متقدِّسٌ عن قبول التبعيض والانقسام»[4].

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٥)، نقض المنطق ضمن مجموع الفتاوى (٤/ ١٥٠)، الإيمان الأوسط ضمن نفس المجموع (٧/ ٤٩٣)، المرشدة ضمن نفس المجموع (١١/ ٤٨٨)، وكذلك: (٨/ ٢٥٨) (١٤/ ١٨١) ضمن نفس المجموع.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٨ - ٤٦٩).

(٣) الحدود في الأصول لابن فورك (١٠٦)، وانظر ما نقله شيخ الإسلام عنه في: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٩).

(٤) الإرشاد (٥٢)، وانظر: لمع الأدلة له (٩٨)، شعب الإيمان للبيهقي (١/ ١١٩)، الاعتقاد له - ط: دار الآفاق (٦٣)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٩٠)، شرح =

وقال الغزالي مقرراً نفس المعنى: «ندَّعي أنه سبحانه واحد»، ثم قال: «الواحد قد يُطلب[١]، ويراد به: أنه لا يقبل القسمة، أي لا كمِّيَّة له، ولا جزء، ولا مقدار، والباري تعالى واحد، بمعنى: سلب الكمِّية المصحِّحَة للقسمة عنه؛ فإنه غير قابل للانقسام؛ إذ الانقسام لِما له كميَّة، والتقسيم تَصَرُّفٌ في كميَّةٍ بالتفريق، والتصغير، وما لا كميَّة له لا يتصور انقسامه»[٢].

ولماً عدد الأشاعرة أقسام التوحيد عندهم، جعلوا من تلك الأقسام: (توحيد الذات)، وفسروه بأنه: نفي الانقسام والتركيب عن الله تعالى[٣].

ولكن هؤلاء الأشاعرة ومن نحا نحوهم، وإن فسروا التوحيد بنحو ما فسره به المعتزلة من نفي الانقسام والتجسيم والتشبيه، إلا أنهم لم يلتزموا ما التزمه أولئك من نفي الصفات، «بل عندهم تفسير (الواحد) بذلك لا ينافي ثبوت الصفات القائمة به، وهذا من مواضع النزاع بينهم وبين المعتزلة والفلاسفة وغيرهم من الجهمية، فإن هؤلاء يزعمون أن نفي الصفات داخل في مسمى الواحد، وأما الصفاتية فينكرون ذلك»[٤].

فتحصل بهذا أن هذه الطوائف جميعاً قد جعلت توحيد الباري مستلزماً لنفي التركيب عنه، وذلك مستلزم لنفي صفاته تعالى، كلها أو أكثرها، فهم لم يكتفوا بقَصر توحيد الله على توحيد الربوبية، وإخراج توحيد الألوهية

= الأسماء الحسنى للرازي (٣١١)، التفسير الكبير للرازي (٣٢/ ١٦٥)، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للقرطبي (١٣٣، ١٧٦).

(١) هكذا، ولعل الصواب: (يطلق)، والله أعلم.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٧٣).

(٣) انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (١٢١)، شرح جوهرة التوحيد للبيجوري (٥٩ - ٦٠)، وانظر كذلك: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٦، ٤٦٩).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٩).

منه[١]، حتى أدخلوا في مفهوم التوحيد هذه المعاني الفاسدة، فكانت غاية التوحيد عندهم مقصورة على معرفة الله، وكانت غاية المعرفة بالله عندهم هو الجهل به على التحقيق، وإنكار ما يستحقه من نعوت جلاله وكماله، فكانوا على التحقيق والتحديد، أهل تعطيل وتلحيد[٢]، لا أهل عدل وتوحيد.

٣- استدلالهم بسورة الإخلاص، واسمي الله: (الأحد، والصمد) على نفي التركيب والتجسيم.

وهذا راجع إلى دليلهم السابق، حيث فسروا التوحيد الوارد في سورة الإخلاص بتوحيدهم المزعوم آنفاً، وقد ذكر الرازي أن هذه السورة نزلت جواباً عمن سأل النبي ﷺ عن ماهيَّة ربه، وعن نعته وصفته، وبنى على هذا أن «هذه السورة يجب أن تكون من المحكمات لا من المتشابهات؛ لأنه تعالى جعلها جواباً عن سؤال المتشابه، بل وأنزلها عند الحاجة، وذلك يقتضي كونها من المُحكَمات لا من المتشابهات، وإذ ثبت هذا وجب الجزم بأن كل مذهب يخالف هذه السورة يكون باطلاً»[٣].

وهذا حقٌّ لا ريب فيه، ولكن ما هو المعنى المُحكم الذي دلت عليه هذه السورة، والذي يدلُّ على بطلان كلِّ مذهب يخالفه؟

يجيب الرازي - ومن قبله ابن سينا - على هذا التساؤل بأن الأحدية في هذه

(١) كما سبق من ذكر تفسيرهم للتوحيد، ولاسم الله (الواحد)، حيث فسروه بما هو من توحيد الربوبية فقط، دون إشارة إلى المقصود الأعظم من دعوة الرسل، وهو إفراد الله بالعبادة.

(٢) انظر في وصف قولهم بـ (التلحيد) و(الإلحاد): مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٢٥٨)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٢٧). وليُعْلَم أن مفهوم (الإلحاد) في لسان الشارع أوسع من مفهومه في العُرْف المعاصر (إنكار وجود الإله)، فالإلحاد في لسان الشارع يدخل فيه العدول بأسماء الله وصفاته عن الحق الثابت لها، فيخل فيه نفيها وتعطيلها وتحريف معانيها، كما يدخل فيه تشبيه صفاته بصفات أحد من خلقه، انظر: بدائع الفوائد (١/ ١٧٩-١٨٠).

(٣) أساس التقديس (٢٤).

السورة تعني كون تلك الحقيقة في نفسها مفردة منزهة عن أنحاء التركيب[١]، «فقوله: ﴿ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] إشارةٌ إلى كونه واحداً، بمعنى أنه ليس في ذاته تركيب ولا تأليف بوجه من الوجوه»[٢].

وفي ذلك يقول ابن سينا: «فقوله تعالى: ﴿أَحَدٌ﴾ دالٌّ على أنه واحدٌ من جميع الوجوه، وأنه لا كثرة هناك أصلاً، لا كثرة معنوية عن كثرة المقوِّمات كالأجناس والفصول، أو كثرة الأجزاء الفعليَّة، كالمادَّة، والصورة، والجسم، ولا كثرة حسِّية بالقوَّة أو بالفعل، وذلك لكونه منزَّهاً عن الجنس والفصل، والمادَّة والصورة، والأعراض والأبعاض والأعضاء، والأشكال والألوان، وسائر أنواع القسمة التي تثلم الوحدة الكاملة، والبساطة الحَقَّة الثابتة لله جلَّ جلاله»[٣].

فعند هؤلاء النفاة أن (الأحد) هو الذي لا يقبل التجزي والانقسام، وكل جسم في العالم يجوز عليه التفرق والتجزي والانقسام، فوجب نفي ذلك عن الله[٤].

كما استدلَّ الرازي وغيره باسم (الأحد) على نفي العلو الذاتي عن الله سبحانه، فالأحد - عنده - يجب ألَّا يكون متحيِّزاً؛ «لأن كلَّ متحيِّز فإن يمينه مغايرٌ ليساره، وكلُّ ما كان كذلك فهو منقسم، فالأحد يستحيل أن يكون متحيِّزاً، وإذا لم يكن متحيِّزاً لم يكن في شيء من الأحياز والجهات»[٥].

---

(١) انظر: التفسير الكبير للرازي (٣٢/ ١٦٥).

(٢) المرجع السابق (٣٢/ ١٦٧)، وانظر: أساس التقديس للرازي (٢٤ - ٢٥)، تفسير البحر المحيط لأبي حيان (٨/ ٥٢٩)، تفسير البيضاوي (٥/ ٥٤٧)، تفسير أبي السعود (٩/ ٢١٣).

(٣) تفسير سورة الإخلاص لابن سينا (٢٠)، بواسطة (الجانب الإلهي عند ابن سينا ١٠١).

(٤) انظر: تفسير سورة الإخلاص لشيخ الإسلام ضمن مجموع الفتاوى (١٧/ ٢٩٦)، ومجموع الفتاوى (٦/ ١١٢) (١٦/ ٢٩٦).

(٥) التفسير الكبير للرازي (٣٢/ ١٦٥)، وانظر: تفسير البيضاوي (٥/ ٥٤٧).

بل إنه قد احتج باسم (الأحد) على نفي صفاته الفعلية، حيث استدل بالأحدية على نفي التركيب عن الباري كما سبق، واستدل بنفي التركيب على نفي ما أسماه بالتحيز (ويريد به نفي العلو الذاتي عن الله)، ثم استدل بنفي التحيُّز على أنه تعالى لا يكون حالاً في شيء؛ لأنه مع محله لا يكون أحداً، ولا يكون محِلاً لشيء؛ لأنه مع حالّه لا يكون أحداً، ثم انتهى من هذا التسلسل الاستدلاليِّ إلى أن قال: «وإذا لم يكن حالاً ولا مَحِلاً لم يكن متغيراً ألبتَّة؛ لأن التَّغيُّر لا بد وأن يكون من صفة إلى صفة»[١]، ومن المعلوم أن هؤلاء إذا أطلقوا نفي التغير عن الله فإنما يريدون به نفي صفات الله الفعلية التي تكون بمشيئته واختياره.

كما أن هؤلاء قد احتجوا باسم الله ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ على نفي التركيب والجسمية عن الله، وذلك أن اسم ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ قد فُسِّر بتفسيرين، زعم هؤلاء أنهما دالّان على نفي التركيب والجسمية عن الله:

التفسير الأول: أن الصمد هو السيد المصمود إليه في الحوائج.

وهذا التفسير حق، ولكن أهل التحريف من المتكلمين جعلوه دالّاً على نفي صفاته الخبرية - فيما أسموه بنفي التركيب والتجسيم - وذلك أنهم قالوا:

كون الصمد هو المصمود إليه في الحوائج يدلُّ على أنه ليس بجسم؛ لأن كل جسم مركب، والمركب محتاج إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، فكان الجسم المُركَّب محتاجاً إلى غيره، والمحتاج إلى غيره لا يكون غنيّاً مُتَّجَهاً إليه، فلا يكون صَمَداً مطلقاً، ونتيجة ذلك: أن اسم الصمد يدل على نفي التركيب والتجسيم على من تسمى به[٢].

---

(١) التفسير الكبير للرازي (٣٢/ ١٦٥).

(٢) انظر: أساس التقديس للرازي (٢٥)، التفسير الكبير له (٣٢/١٦٦ - ١٦٧)، تفسير الثعالبي (١٠/ ٣٣٥)، وكذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٢٩٦).

التفسير الثاني: أن الصمد هو الذي لا جوف له.

وهذا تفسير صحيح.

ولكن هؤلاء قالوا: إن«هذا يتضمن نفي النِّهاية، ونفي الحدِّ والجِهة، ونفيَ كونِه جِسماً، أو جوهراً؛ لأن من اتصف بشيء من تلك الأوصاف لم يستحل اتصافه بالتركيب، ووجود الجوف له»[1].

فالحاصل أنهم فسروا اسم الله (الصمد) بأنه الذي لا يجوز عليه التفرق والانقسام والتركيب، وكل جسم في العالم يجوز عليه التفرق والانقسام والتركيب، فوجب أن ينفى ذلك عن الله[2].

٤ - أن القول بالتركيب يوجب الافتقار.

من أبرز ما احتج به المبتدعة على نفي التركيب قولهم:

أ - إن الافتقار نقص ممتنع على الله.

ب - والتركيب يستلزم الافتقار والحاجة.

جـ - فالنتيجة: لزوم نفي التركيب عن الله تعالى؛ لفساد اللازم من إثباته.

أ - فأما كون الافتقار من النقص الممتنع على الله، فهذا مما لا نزاع فيه بين فرق الأُمَّة، فإن الله تعالى له الكمال المطلق، ومن كماله تعالى أنه ﴿هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ ۝٢٦﴾ [لقمان: ٢٦]، فـ ﴿ٱلْغَنِيُّ﴾ من أسمائه، و (الغِنَى) من أوصافه، فالكل مفتقر إليه، وهو الغني عن كل من سواه.

قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ ۝١٥﴾ [فاطر: ١٥]، وقال: ﴿وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ ۝١٥﴾ [فاطر: ١٥].

(١) التبصير في الدين (١٤)، وانظر: نفس المرجع (١٦٢)، شرح المواقف (٣/ ٣٢٣).
(٢) انظر: تفسير سورة الإخلاص لشيخ الإسلام ضمن مجموع الفتاوى (١٧/ ٢٩٦).

ب - وأما كون التركيب يستلزم الافتقار، فهذا هو محل النزاع في هذه القضية.

فقد زعم هؤلاء أن من أثبت الصفات عموماً - عند الفلاسفة والمعتزلة - أو بعضها كالصفات الخبرية - عند الأشعرية - فقد جعل الباري سبحانه مُرَكَّباً من الذات والصفات، ثم قالوا: والمُرَكَّب يفتقر إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، والله تعالى لا يكون مفتقراً إلى غيره، فإن المفتقر إلى غيره لا يكون واجباً بنفسه، بل يكون معلولاً[1].

جـ- ونتيجة ذلك: وجوب نفي الصفات جميعاً (عند الفلاسفة والمعتزلة)، أو بعضها (عند الأشعرية والماتريدية)؛ لاستلزامها التركيب، واستلزام التركيب للحاجة والافتقار.

وهذا الاستدلال قد أشار إليه بعض الفلاسفة إشارات مقتضبة، وفصل القول فيه أهل الكلام من معتزلة وأشعرية.

فأما الفلاسفة، فقد عللوا نفيهم للتركيب عن واجب الوجود لذاته بأنه لو كان مكَوَّناً من أقسام يقوم بها، لكان كل جزء من هذه الأجزاء سبباً لوجوده، ومُقَوِّماً له، فيكون الواجب مفتقراً إليه، وتكون هويَّته موقوفة على حصول تلك الأجزاء، وما كان كذلك فليس بواجب الوجود بذاته، بل لغيره[2]، وهذا خلاف الفرض، فثبت أنه غير منقسم.

وفي ذلك يقول ابن سينا: «لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين، أو

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٠٧)، الجواب الصحيح (٣/ ٢٨٩)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٤١) (٣/ ٢٩٨)، الصفدية (١٠٥، ١٠٩ - ١١٠).

(٢) انظر إلى ما سيأتي في مبحث قدم العالم من تفريق ابن سينا بين واجب الوجود لذاته، ولغيره، وزعمه أن الباري واجب الوجود لذاته، والعالم واجب الوجود لغيره، وكلاهما قديم عنده.

أشياء تجتمع، لوجب بها، ولكان الواحد منها - أو كل واحد منها - قبل واجب الوجود، ومُقَوِّماً لواجب الوجود، فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم»[(١)].

وأما المعتزلة، فقد قال عبد الجبار المعتزلي ضمن كلامه على نفي صفات الله: «فإن قال: أتقولون: إنه عز وجل عالم بعلم، وقادر بقدرة؟..قيل له: لا، بل نقول: هو عالم، قادرٌ، حيٌّ، سميعٌ، بصيرٌ، قديمٌ لذاته، لا يحتاج إلى أمر سِوى ذاته يصح لأجله أن يستحقَّ لهذه الصفات، ولو كان لا يعلم إلا بعلم لكان محتاجاً في كونه عَالِماً إلى ذلك..وقد ثبت أنه غنيٌّ من كل الوجوه، ولا تجوز عليه الحاجة»[(٢)].

وأما الأشاعرة، فقد قال الرازي - ضمن كلامه على نفي الصفات الخبرية عن الله -: «كونه إلهاً يقتضي كونه غنيّاً عمَّا سواه، وكلُّ مُرَكَّب فإنه مفتقرٌ إلى كلِّ واحدٍ من أجزائه، وكلُّ واحد من أجزائه غيره، فكُلُّ مُركَّب فهو مفتقر إلى غيره، وكونُه إلهاً يمنع من كونه مفتقراً إلى غيره، وذلك يوجب القطع بكونِه أحَداً، وكونُه أَحَداً يوجب القطع بأنه ليس بجسم، ولا جوهر، ولا في حيزٍ وجهة» إلى أن قال: «لو كان مُرَكَّباً من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الإبصار إلى العين، وفي الفعل إلى اليد، وفي المشي إلى

---

(١) الإشارات والتنبيهات (٣/ ٤٤ - ٤٥)، وانظر: حاشية الطوسي على المرجع السابق، و: التعليقات لابن سينا (٣٩٨ - ٣٩٩)، تفسير سورة الإخلاص لابن سينا (٢٠)، بواسطة (الجانب الإلهي عند ابن سينا ١٠١ - ١٠٢)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٢٠٠)، تهافت الفلاسفة للغزالي (١٢٠)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٤٣، ٥٤٥)وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٤٤)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٩)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٠٧)، الصفدية (١/ ١٠٥) (٢/ ٢٨).

(٢) المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٨٢)، وانظر كذلك: البحث عن أدلة التكفير والتفسيق لإسماعيل بن علي الزيدي (١٢٣)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٢٠٠)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥١٥ - ٥١٦).

الرجل، وذلك ينافي كونَه صَمَداً مُطلَقاً»[١].

وقال كذلك - ضمن كلامه في نفي علوِّ الذات عن الله تعالى، فيما سمَّاه بـ (التَّحيُّز) -: «كلُّ مُتَحَيِّز فإما أن يكون قابلاً للقسمة، أو لا يكون.

فإن كان قابلاً للقسمة: كان مُرَكَّباً مؤلَّفاً.

وإن كان غير قابل للقسمة: فهو الجوهر الفرد، وهو في غاية الصغر والحقارة، وليس في العقلاء أحد يقول هذا القول.

فثبت أنه تعالى لو كان متحيِّزاً لكان مُؤلَّفاً منقسماً، وذلك محال؛ لأن كل ما كان كذلك فهو مفتقر في حقيقته إلى كل واحد من أجزائه، وكلُّ واحد من أجزائه غيره، فكلُّ مركَّب فهو مفتقر في الحقيقة إلى غيره، وكل ما كان كذلك فهو مُمكن لذاته، فكلُّ مركَّب ممكنٌ لذاته، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجباً لذاته، وذلك محال، فيمتنع أن يكون متحيزاً»[٢].

وبمثل ذلك قال التفتازاني من الماتريدية، فقد عقد مبحثاً لـ«نفي الكثرة عن [الباري] بحسب الأجزاء، بأن يتركب من جزأين أو أكثر»، وقال فيه ما نَصُّه: «واستُدِلَّ على نفي التركيب بأن كلَّ مُرَكَّبٍ يحتاج إلى الجزء - الذي هو غيره - وكل محتاج إلى الغير ممكن؛ لأن ذاته - من دون ملاحظة الغير - لا يكون كافياً في وجوده، وإن لم يكن ذلك الغير فاعلاً له خارجاً عنه، وبأن كلَّ جزء منه[أي من المُركَّب] إما أن يكون واجباً، فيتعدد الواجب... أو لا، فيحتاج الواجب إلى الممكن، فيكون أولى بالإمكان»[٣].

---

(١) أساس التقديس (٢٥)، وانظر: نفس المرجع (٧٠ - ١١٠)، المحصل له (٣٦٥).

(٢) أساس التقديس (٣٨ - ٣٩)، وانظر: المحصل له (٣٥٩ - ٣٦٠).

(٣) شرح المقاصد (٢/ ٦١)، وانظر: نفس المرجع (٢/ ٦٥، ٧٧)، وانظر كلام ابن عقيل في هذا المعنى في: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٢).

٥ - استدلالهم بقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمد: ٣٨]

وهذا راجع إلى الدليل السابق، حيث زعم الرازي أنه قد «دلَّت هذه الآية على كونه تعالى غنياً، ولو كان جسماً لما كان غنياً؛ لأن كلَّ جسمٍ مركب، وكلُّ مُرَكَّبٍ مُحتاجٌ إلى كلٍّ واحدٍ من أجزائه»(١).

هذا حاصل ما احتج به المتكلمون في نفي التركيب عن الله.

٦ - احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأعراف: ١٤٨].

حيث قالوا: ذم الله بهذه الآية من اتخذ إلهاً جسداً، والجسد هو الجسم، فيدل ذلك على ذم من جعل الإله جسماً، فيدل على أن الله ليس بجسم(٢).

❊ ❊ ❊

❑ المطلب الثالث ❑

الرد على دليل التركيب عند الفلاسفة والمتكلمين، وقلب ما استدلوا به عليه.

● المسألة الأولى: أبطال دليل التركيب وقلبه إجمالاً.

أولاً: بدعية دليل التركيب وفساد أصله وفرعه.

إن طريقة التركيب والتجسيم التي اعتمدها الفلاسفة والمتكلمون في نفي الصفات هي طريقة مبتَدَعةٌ في الدين، لم تأت الدلالة عليها في نصوص

(١) أساس التقديس (٢٩).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦١٩).

الوحي، ولم يستقم لها طريق في صريح العقول، بل هي مناقضة للشرع وللعقل، فهي طريقة باطلة في أصلها؛ حيث إنها موروثة عن أئمة الكفر والضلال من قدماء الفلاسفة، ثم تلقاها عنهم أئمة البدع في هذه الأمة من معتزلة وجهمية، وهي باطلة في فرعها، حيث لزم عنها ما يعلم بالضرورة مناقضته لنصوص الوحي المتواترة، ولإجماع سلف الأمة، فالقول فيها من جنس القول في سائر أدلتهم المُحدَثة، كدليل الأعراض وغيره.

ثانياً: أنه قد بني على لبس الحق بالباطل.

فإن طريقة التركيب والتجسيم قد بُنِيَت على لبس الحقّ بالباطل وكتم الحق، وذلك أن«هذه الحجة ألفاظها كلها مجملة»[(١)]، فكل ما تضمنته حجة التركيب من ألفاظ، كالتركيب، والتغير، والافتقار، والجزء، هي من الألفاظ المجملة، وقد دخل الإجمال على هذه الألفاظ من جهة ما أُلحق بها من معانٍ اصطلاحيَّةٍ لم يدل عليها أصل وضعها اللغوي، وإنما قَصَدَ بها واضعوها التمويه على الناس، فإذا فُسِّر المراد بتلك الألفاظ، ظهر ما فيها من فساد[(٢)].

وقد قال شيخ الإسلام رحمه الله عما يستعمله المتكلمون من هذه الألفاظ: «فإن عامة ألفاظهم الاصطلاحية لا يريدون بها ما هو المعروف في اللغة من معناها، بل معاني اختصوا هم بالكلام فيها نفياً وإثباتاً، ولهذا قال الإمام أحمد فيهم: يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويُلَبِّسون على جهال الناس بما يُشَبِّهون عليهم»[(٣)].

والذي يتأمل كلام المتكلمين في نظم هذا الدليل، يتبين له بجلاء أنهم

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٠٧)، الجواب الصحيح (٣/ ٢٨٩).
(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٧).
(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٤)، وانظر: نفس المرجع (١/ ٤٩٢ - ٤٩٣).

إنما وقعوا فيما وقعوا فيه لمَّا تبادر التشبيه إلى أذهانهم أولاً، فبادرت أقلامهم وألسنتهم إلى التعطيل ثانياً، فهذا الدليل إنما بُني من أساسه على قياس الغائب على الشاهد، فحين قرأ المعطلة ما في نصوص الوحي من إثبات الصفات لله - كاليدين والعينين والوجه والقدم - لم يستوعبوا إضافتها إلى الله تعالى إلَّا بنحو ما أضيفت يد الإنسان ووجهه إليه، فلما رأوا أن وجه الإنسان ويده قابلان للانفصال، توهموا أن وصف الله بالوجه واليد وغيرهما من الصفات يلزم منه نفس اللازم، ولو أنهم قَدَروا الله حقَّ قدره، وعظَّموه حقَّ تعظيمه، لأثبتوا ما أثبته الله لنفسه، أو أثبته له نبيه ﷺ من الصفات على وجه الكمال، مع تنزيهه عن النقص الذي تقبله صفات المخلوقين، فيتحقق لهم السلامة من شائبة التعطيل والتشبيه(١).

ومن أجل ما لحق ألفاظ هذه الشبهة من إجمال، كان من لازم حل هذه الشبهة بيان ما حملته ألفاظها من ذلك الإجمال، وتفصيل القول في المعاني التي أُدخِلَت فيها، وبيان الحق فيها والباطل، وفيما يلي بيانٌ للإجمال الذي في لفظ التركيب، ويتبعه الرد التفصيلي على شبه القوم بقلب ما استدلوا به على حجة التركيب، والذي من خلاله يتم التفصيل في بقية الألفاظ المجملة في هذا الدليل، كالافتقار والغير.

١- التفصيل في لفظ (التركيب).

لفظ التركيب من الألفاظ المُحدَثة المجملة، التي لم ينطق بها الوحي إثباتاً ولا نفياً فيما يتعلق بحقِّ الباري تعالى، وما كان شأنه كذلك لم يجز أن

---

(١) انظر: رسالة في إثبات الاستواء والفوقية، المنسوبة للجويني الأب (٧٢ - ٧٥)، الرسالة التدمرية ضمن مجموع الفتاوى (٣/٤٨ - ٤٩)، ومجموع الفتاوى (٥/٢٧)، الصواعق المرسلة (١/٢٣٨ - ٢٤٤)، النونية مع شرح ابن عيسى (٢/١١٠ - ١١١)، منهج السلف والمتكلمين - د جابر إدريس أمير (٢/٨٥٧).

يطلق إثباتاً ولا نفياً، هذا فيما يتعلق باللفظ، أما المعنى فيُستَفصل فيه، فما كان حقّاً موافقاً للشرع قُبِل، وما كان بخلاف ذلك رُدّ.

والإجمال الذي قد لَحِق لفظ التركيب هو إجمالٌ من جهة الاصطلاح، أي من جهة المعاني التي أُلحقت به، وأضيفت إليه من قبل أهل الكلام، لا من ناحية أصل معناه اللغوي، فإن ذلك منفيٌّ عن الله بإطلاق، ولكن للإجمال الذي حصل لزم بيان معنى التركيب في أصل اللغة، والمعاني الاصطلاحية التي أضيفت إليه، مع بيان حكم إطلاقها أو نفيها.

أولاً: المركّب في اللغة.

المُرَكَّبُ في اللغة هو: اسم مَفعُول لقول القائل: ركَّبتُه، فتَرَكَّب، فَهُوَ مُرَكَّبٌ، ورَكِيب، كما تقول: فَرَّقتُه فهو مُفَرَّقٌ، وجَمَّعْتُه فَهُو مُجَمَّع.

قال الله تعالى: ﴿فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [الانفطار: ٨].

ومعنى المُرَكَّب في اللغة: ما ركَّبه غيره، وما كان مفترقاً فاجتمع، كأجزاء الثوب والطعام والأدوية.

يُقال: رَكَّبتُ البَابَ في مَوضِعِه، و: (رَكَّبَ الشَّيءَ) أي وَضَعَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ، وتَرَاكَبَ السَّحَابُ: صَارَ بَعْضُه فَوْقَ بَعْضٍ.

فهذا هو المُرَكَّب في لغة العرب وسائر الأمم(١).

ثانياً: المركَّب في الاصطلاح.

لقد أطلق المتكلمون لفظ (المُرَكَّب) على معان أخرى غير ما دل عليه

(١) انظر: تهذيب اللغة (١٠/ ١٢٤)، لسان العرب (١/ ٤٣٢)، القاموس المحيط (١١٧)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٨٠) (٣/ ٤٠٣) (٥/ ١٤٥ - ١٤٦)، الصفدية (١/ ١٠٥)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٠٤)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٨١)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٤٤).

معناه اللغوي.

ومن تلك المعاني:

١- ما رَكَّبَه غيره، بأن تكون أجزاؤه متفرقة، فيجمَعَها جامع، إما جمع امتزاج، وإما غير امتزاج.

وذلك مثل تركيب الأطعمة والأشربة، وكما يقولون: الجسم إما بسيط، وإما مُرَكَّب. يعنون بالبسيط: الذي تشتبه أجزاؤه، كالماء والهواء، وبالمُرَكَّب: ما اختلفت كأجزاء البناء.

ومن ذلك أن يطلق (المُركَّب) ويراد به: ما رُكِّب على غيره، كالباب المُرَكَّبِ في موضعه، ونحو ذلك.

وهذا المعنى - كما سبق - هو المعنى اللغوي للفظ (المُركَّب).

٢- وقريب من ذلك، أن يطلق المُرَكَّب ويراد به: ما يمكن تفريق بعضه عن بعض، وإن لم يعهد له حال تفريق في الابتداء، بل كان قد خُلِق على تلك الهيئة المجتمعة[١]، ولكنه قابلٌ للتفرق والتَّجزي، سواء قيل في ذلك إنه اجتمع بنفسه، أو جمعه غيره.

وذلك كأعضاء الإنسان.

ولا شكَّ أن إطلاق واحدٍ من هذين المعنيين على الله تعالى إطلاق باطل، فمن نفى التركيب عن الباري وأراد به هذين المعنيين، كان المعنى الذي نفاه صحيحاً، فإنه «لا ريب أن الله سبحانه ليس مُرَكَّباً من الأجزاء المنفردة، ولا من المادة والصورة، ولا يقبل سبحانه التفريق والاتصال، ولا كان متفرقاً فاجتمع، بل هو سبحانه أَحَدٌ، صَمَدٌ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُن لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ. فهذه المعاني المعقولة من التركيب كلُّها منتفية عن الله

(١) وهذا فرقه عن المعنى الأول، مع تقاربهما.

تعالى»[١].

ومن نسب هذا التركيب إلى الله فقوله «من أظهر الأمور فساداً، وهذا معلومٌ فساده بضرورة العقل، ومن قال هذا فهو من أكفر الناس، وأجهلهم، وأشدِّهم محاربة لله»[٢].

ولكن هذين النوعين من التركيب ليسا هما محل النزاع في هذه المسألة، حيث لم يقل بالتركيب على هذين المعنيين أحد من العقلاء، «فإنه ليس في خلق الله من يقول: إن صفات الله اللازمة له متوقفة على فاعل يؤلِّف ويركِّب بين الذات والصفات»[٣].

والمهم بيانه هنا أن هؤلاء المتفلسفة والمتكلمة إذا أطلقوا نفي (التركيب) عن الله فإنهم لا يريدون هذين المعنيين[٤]، بل يريدون المعاني التالية.

٣- أن يُراد بالمُركَّب: المركب من الصفات.

كما يقولون: (الإنسان مركب من: الجنس، والفصل)، فالجنس هو: الحيوان، والفصل هو: الناطق، وهما صفتان لم تفارق إحداهما الأخرى،

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٠٦).

(٢) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٤٢٧)، وانظر: تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى (١٧/ ٢٩٧)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٤٥)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٤)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت:د السعوي (١/ ٥٨). الفتاوى الكبرى (٥/ ٨٩).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٤٠٥)، وانظر: المرجع السابق (٦/ ٢٩٧)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٩ - ٥٠، ٤٧٤، ٥٠٧)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٦٤)، شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى (٥/ ٤٢٧ - ٤٢٨)، الصفدية (١/ ١٠٦)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٤٤ - ٩٤٥، ٩٨٢).

(٤) انظر: الصفدية (١/ ١٠٦) (٢/ ٦٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٠٥).

فلا يوجد (الحيوان) إلا مع (الناطق)، وكذا العكس.

٤- وقريب من هذا: أن يطلق التركيب، ويراد به: ما تميز منه شيء عن شيء، أي ما جاز أن يعلم منه شيء دون شيء، فيكون المعلوم ليس هو غير المعلوم، وإن كان لازماً له لا يفارقه.

وذلك كتميز العلم عن القدرة، وتميز ما يرى مما لا يرى، فإن الشخص قد يعلم كون الربِّ قادراً قبل أن يعلم كونه سميعاً بصيراً.

والمتكلمون الذين نفوا عن الله تعالى التركيب، إنما قصدوا بنفيهم هذين المعنيين، ورتَّبوا عليهما نفيهم لصفات الباري أو لبعضها(١).

وحول هذا الإطلاق وما قبله يشار إلى الأمور التالية:

الأمر الأول: أن تسمية هذين المعنيين تركيباً إنما هو اصطلاحٌ وَوَضْعٌ خاص بهؤلاء المتفلسفة والمتكلمين، ليس موافقاً للغة العرب، ولا لغة أحد من الأمم(٢).

فإن «الذات الموصوفة بصفات لازمة لها: فإذا سمى المسمي هذا تركيباً، كان هذا اصطلاحاً له، ليس هو المفهوم من لفظ: (المُرَكَّب)، والبحث إذا كان في المعاني العقلية لم يُلتَفت فيه إلى اللفظ»(٣).

بل إن أصل الإطلاق لمصطلح (التركيب) على هذين المعنيين إطلاق باطل، فإننا لا نسلم أن هناك تركيباً في هذه الصفات هو فِعلُ مُرَكِّب - حتى يقال: إن المُركَّب يفتقر إلى مُرَكِّب - وإنما هناك ذات موصوفة بصفات

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٥).

(٢) حول بيان غلطهم اللغوي في تسمية ذلك تركيباً، انظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٤٦ - ١٤٧).

(٣) منهاج السنة النبوية (٢/ ١٦٤).

لازمة لها، وتسمية هذا تركيباً باطلٌ لغة وعقلاً.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «لا نُسَلِّم أن هناك تَرَكُّباً من أجزاء بحال، وإنما هي ذات قائمة بنفسها، مستلزمة للوازمها التي لا يصح وجودها إلا بها، وليست صفة الموصوف أجزاء له ولا أبعاضاً يتميَّز بعضها عن بعض، أو تتميز عنه، حتى يصح أن يقال: هي مُرَكَّبةٌ منه، أو ليست مركبة، فثبوت التركيب ونفيه فرع تَصَوُّره، وتصوُّره هنا منتف»[1]، وهؤلاء «إذا سمَّوا هذا تركيباً اصطلاحاً لهم، أو توهموه تركيباً ظنّاً منهم لم يكن لفظهم وَوَهمُهم مُوجِباً لأن يُنفى عن الرب ما يستحقه من صفات كماله، ويوجب أن يثبت وجوداً مطلقاً لا حقيقة له إلا في الأذهان، وأي موجود قُدِّر في الأذهان كان أكمل منه، تعالى عما يقول الظالمون عُلُوّاً كبيراً»[2].

وكذلك القول في من نفى بعض صفات الباري تعالى بشبهة التركيب،

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٤٧ - ٣٤٨).

(٢) الصفدية (٢/ ٢٣٠).

ومثل ذلك يقال فيما اصطلح عليه المنطقيون من تركيب الأنواع من الجنس والفصل، وقولهم: إن الإنسان مركب من الحيوان، والناطق، فإن تسمية ذلك تركيباً هو أمر اعتباري ذهني، لا وجود له في الخارج، فالحقيقة الخارجية - والتي هي الإنسان هنا - ليس فيها تركيب خارجي من هذه الجهة، فليس في الإنسان ذوات متميز بعضها عن بعض، يسمى أحدها حيوانيّة، والآخر نَاطِقِيَّة، والثالث ضاحكية، وهكذا، بل العقل يدرك هذه المعاني عامة مشتركة في نوع الإنسان، ثم يدرك قيامها في ذلك الإنسان المعيَّن، ثم يقول: إنه مؤلف من الحيوانية والناطقية والضاحكية، ولكنه لا يدرك أن أحد هذه المعاني متميز عن الآخر.

فكذلك إذا أدرك العقل وجود الباري، ووجوبه، وقيامه بنفسه، وإقامته لغيره، فإنه لا يدرك أحد هذه المعاني منفصلاً عن الآخر متميزاً عنه، فالحاصل أن تسمية هذا تركيباً إنما هو اصطلاح مختص، وتوهمٌ ذهني لا حقيقة له في الخارج، فبطل أن تنفى الصفات الثابتة بضرورة العقل والنقل من أجل ذلك. انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٤٦ - ٣٤٧).

كنفي الأشاعرة وغيرهم للصفات الخبرية عن الله تعالى، كالوجه واليدين، بحجة أن إثباتها يستلزم التركيب في ذاته سبحانه، فيقال لهم: ما مرادكم بالتركيب هنا؟

أ- فإن أردتم التركيب الذي يفهم من اللغة، أو من العُرف العام، من كونها قد رَكَّبَها غيرُها، أو أنها كانت متفرقة فاجتمعت، فإن هذا المعنى منتفٍ عن هذه الصفات، وغير لازم من إثباتها.

ب- وإن أردتم به امتياز شيء عن شيء في نفسه، وأن هذا ليس هذا، فيقال لهم:

أولاً: لا نسلم لكم أن مثل هذا المعنى يسمَّى تركيباً، ولو اصطلحتم على تسميته تركيباً فلا دليل لكم على امتناعه، فإن الحقائق الشرعية لا تُنْفَى بالاصطلاحات الوضعية، وقد تقدم تفصيل ذلك.

وثانياً: أن هذا ينقلب عليكم فيما أثبَتُّموه من الصفات المعنوية المعلومة بالعقل، كالعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر، «فإن الواحدة من هذه الصفات ليست هي الأخرى، بل كل صفة ممتازة بنفسها عن الأخرى»[1].

وكذلك من نفى علو الله الذاتي، واستوائه على عرشه بحجة التركيب، فإنه يقال لهؤلاء: ما مرادكم بهذا التركيب الذي جعلتموه لازما من وصفه بالاستواء؟

أ- إن أردتم التركيب المعهود في اللغة، والذي يطلق على ما كانت أجزاؤه متفرقة، فركَّبه غيره، أو كان قابلاً لتفرق أجزائه، فهذا كذب وفرية وبهت على الله وعلى الشرع وعلى العقل.

ب- وإن أردتم أنه لو كان فوق عرشه لكان عالياً على خلقه، بائناً

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٠٩)، وانظر: الصواعق المرسلة (٣/ ٩٤٥).

منهم، مستوياً على عرشه، ليس فوقه شيء: فهذا المعنى حق، ومن نفى الاستواء لاستلزامه التركيب بهذا المعنى فهو كما لو قال: لو كان فوق العرش لكان فوق العرش!، «فنفيتَ الشيء بتغيير العبارة عنه، وقلبِها إلى عبارةٍ أخرى، وهذا شأنكم في أكثر مطالبكم»(١).

الأمر الثاني: أنه يلزم على هذا المعنى أن يكون كل ما في الوجود مُركَّباً، فإنه ما من موجود إلا ويصح أن يعلم منه شيء دون شيء، فما عُلِم منه ليس هو الذي لم يعلم منه.

الأمر الثالث: أنه لا دليل لهؤلاء على نفي هذين المعنيين أو أحدهما عن الله - حتى ولو سُلِّم جدلاً أنه يسمَّى تركيباً - فإنه لا دليل عندهم على أن الذات القديمة الواجبة المستلزمة للصفات تفتقر إلى من يركب صفاتها فيها، بل إن الدليل قائم على إثبات تلك الصفات لله، من غير أن يستلزم هذا الإثبات وصف المُتَّصِفِ به بالافتقار إلى الغير، أو النقص، ولهذا كان جميع العقلاء مضطرين إلى إثبات معانٍ متعددة لله تعالى، كما سيأتي بيانه(٢).

وهذا الرد هو مما أجاب به الغزالي على قول الفلاسفة حين نفوا الصفات لئلا توجب الكثرة في واجب الوجود، حيث قال: «يقال لهم: وبمَ

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ٩٤٥).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٨١) (٣/ ٤٠٤)، وحول ما سبق من إطلاقات التركيب ونقدها، انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٨٠ - ٢٨٣) (٣/ ٤٠٣ - ٤٠٥) (٥/ ١٤٥ - ١٤٧)، الصفدية (١/ ١٠٤ - ١٠٦)، (٢/ ٢٢٩ - ٢٣٠)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٠٤ - ٥٠٧)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٦٤ - ١٦٧، ٢١١)، مجموع الفتاوى (٦/ ١٠٤ - ١٠٩)، شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى (٥/ ٤٢٧ - ٤٢٨)، الفتاوى الكبرى (٥/ ٨٩ - ٩٠، ٢٢٩)، التسعينية (٣/ ٧٤٤)، الصواعق المرسلة لابن القيم (٣/ ٩٤٥، ٩٨٢)، تفسير سورة الإخلاص للحافظ ابن رجب - ضمن مجموع رسائله (٢/ ٥٣٨ - ٥٣٩).

عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه، وأنتم مخالَفون من كافَّة المسلمين، سوى المعتزلة، فما البرهان عليه؟! فإنَّ قول القائل: الكثرة محالةٌ في واجب الوجود، مع كون الذات الموصوفة واحدة، يرجع إلى أنه تستحيل كثرة الصفات، وفيه النزاع. وليس استحالته معلومة بالضرورة، فلا بد من البرهان»[1].

والتقسيم الذي سبق لأنواع التركيب يقال مثله فيما نفي عن الله من ألفاظ مقاربة له، **كالتجزي والتبعيض والانقسام**[2]، «فإن الله سبحانه (أحدٌ) (صَمَدٌ) لا يتجزَّى ويتبعض وينقسم، بمعنى أنه ينفصل بعضه عن بعض، كما ينفصل الجسم المقسوم المُعَضَّى، مثل ما تقسم الأجسام المتصلة، كالخبز، واللحم، والثياب، ونحو ذلك، ولا ينفصل عن الحيوان ما ينفصل من عضلاته، وهذه المعاني هو مُنَزَّهٌ عنها، بمعنى أنها معدومة، وأنها ممتنعةٌ في حقِّه، فلا تقبل ذاته التفريق والتبعيض»[3]، هذا إذا اعتبرنا المعنى اللغويَّ لهذه الألفاظ، وهو المعنى الذي يفهمه عامة الناس من التفرق والتقسيم والتبعيض، وإن كان المتكلمون قد نهجوا فيها نهج مصطلح التركيب، فأدخلوا فيها ما ليس منها، كنفي الصفات كلها أو بعضها، فهذا لا يسلَّم لهم لفظاً ولا معنى، وتلك المعاني تُنَاقش بنحو ما نوقشت معاني (التركيب) السالفة[4].

وكذلك إطلاق: نفي الكثرة عن الله، هو إطلاق مجمل:

أ - فإن أريد به: أنه منزه عن أن يكون ذوات متعددة مستقلة بأنفسها،

---

(١) تهافت الفلاسفة (١٢٠)، وانظر: نفس المرجع (١٣١).
(٢) انظر التفصيل حول لفظ (الانقسام) في: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٧ - ٥٢).
(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٤).
(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٧٥).

فإن هذا النفي حقٌّ.

ب- وإن أريد به: أنه لا يتَّصف بمعانٍ متعدِّدة، ولا تقوم به معانٍ متعدِّدة، ونحو ذلك من العبارات، فإن هذا النفي باطل، سواء سُمِّيت تلك المعاني أجزاء أو لم تسمَّ، فإن الحقائق العلمية لا تُنفى بالاصطلاحات الوضعية، وليس في كون الباري موجوداً بنفسه، غنيّاً عن الفاعل ما يوجب هذا النفي، ويكفي في بطلان هذا النفي أنه لا دليل عليه، إذ لم يقم دليل على أن ما هو واجب الوجود لا يتضمَّن معاني متلازمة، أو لا يقوم فيه تلازم، «بل الدليل القاطع يوجب ثبوتَ معانٍ متعدِّدة متلازمة في مسمى (واجب الوجود)، والعقلاء كلهم يقولون بهذا المعنى، وإن كانوا قد يقولون ما يقتضي نفي هذا، فما من أحدٍ نفى هذا إلا وقد قال ما يثبته»(١).

٢- التفصيل في لفظ التجسيم.

إن لفظ (الجسم) هو من الألفاظ المُحدَثة المبتَدَعَة التي لم تأت النصوص بإثباتها ولا نفيها فيما يتعلق بالله تعالى، ولهذا فإن الموقف الشرعي منه يكون من جهتين، من جهة اللفظ، ومن جهة المعنى:

أولاً: من جهة اللفظ. ويشار فيه لما يلي:

١- أن إطلاق لفظ (الجسم) على الله تعالى إثباتاً أو نفياً بِدعة مُحدثة، لم ينطق به الوحي إثباتاً فتكون له حرمة الإثبات، ولا نفياً فيكون له إلغاءُ النفي، ولم يتكلم به أحد من السلف الصالح، فإنه «لم يقل أحد من سلف الأمة وأئمتها: إن الله ليس بجسم، كما لم يقولوا: إن الله جسم»(٢)، ولهذا

---

(١) شرح العقيدة الأصبهانية - ت:د السعوي (١/ ٧٩)، وانظر: نفس المرجع (١/ ٧٨ - ٧٩).

(٢) الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٥/ ٢٣٠)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٤٢٩، ٤٣٤) (٦/ ٣٦) (١٢/ ٣١٨)، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى =

كان الموقف الواجب من هذا اللفظ هو التَّوقف فيه، من غير إثبات للفظه ولا نفي.

٢- وحتى لو قُدِّر أن المُثبت أو النافي قد تحصَّل له معنى صحيح في إثبات الجسم أو نفيه، فإنه ليس له أن يثبت لفظ (الجسم) ولا ينفيه؛ لأن ذلك بدعةٌ في الدين، فأسماء الباري وصفاته شأنها التوقيف على النص، ولأن لفظ الجسم قد دخله إجمالٌ في الاصطلاح جعله متضمناً معاني صحيحة وأخرى باطلة في طرفي الإثبات والنفي، فلزم التَّوقف فيه، وإنما الواجب هو التعبير عن المعاني الصحيحة بألفاظ شرعية صحيحة لا إجمال فيها ولا تلبيس[(١)].

٣- ومما تجدر الإشارة إليه أن مفهوم الجسم عند المبتدعة - من أثبته منهم لله ومن نفاه - هو مفهوم مخالفٌ لمعنى الجسم في لغة العرب.

فما قاله مثبتو الجسم من أن كل ما كان موجوداً، أو قائماً بنفسه أو مشاراً إليه أو ترفع الأيدي إليه يسمى جسماً فإنه غلط على اللغة.

كما أن ما قاله النفاة من أن الجسم في اللغة هو المركب من الأجزاء، أو كل ما كان موصوفاً بالصفات غلطٌ أيضاً.

فإن الهواء والنار ونحو ذلك هو مما لم تسمه العرب جسماً، مع أن هذه أمور موجودة، قائمة بنفسها، مشار إليها، كما أنها مركَّبة من أجزاء،

= (١٧/ ٣١٣، ٣١٨)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٧ - ٥٢٨، ٦٠٩)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٠) (٢/ ٥٠٠)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٣٠، ٢٣٢) (٤/ ١٤٦) (١٠/ ٣٠٦، ٣١٣)، التسعينية (٣/ ٧٤٥)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٣٩)، الدين الخالص (١/ ٧٣).

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٣٢٠)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٦١١).

موصوفة بصفات، فُعلم بذلك غلط كلتا الطائفتين في حدِّ الجسم، وإنما الجسم في لسان العرب هو الجسد الكثيف كما تقدم بيانه(١).

ثانياً: من جهة المعنى.

وأما من جهة المعنى(٢)، فإنَّ المعنى المُعَلَّق بلفظ (الجسم) ينظر إليه من ناحيتين:

١- من ناحية المعنى اللغوي الصحيح للجسم، وهل يسوغ إضافة ذلك المعنى إلى الله تعالى.

٢- ومن ناحية ما حُمِّله هذا اللفظ من معانٍ اصطلاحيَّة حادثة، سواء وافقت تلك المعاني ذلك المعنى اللغوي أو خالفته.

فأما الناحية الأولى: فقد سبق أن المعنى اللغوي الصحيح للجسم هو البدن الكثيف الذي لا يسمى في اللغة جسم سواه، فهذا المعنى منفيٌّ عن الله تعالى عقلاً وسمعاً، جملةً وتفصيلاً(٣).

إلا أنه مما يلزم بيانه في هذا المقام أن نفي مسمى الجسم اللغوي عن الشيء لا يمنع اتصافه بالصفات(٤)، كما في وصف النار بالحرارة، والهواء

---

(١) انظر: الجواب الصحيح (٤/ ٤٣٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٤٢٩)، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٣٢٠ - ٣٢٣)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٣١٤).

(٢) وهذه الجهة (جهة المعنى) هي الأصل في النزاع في الجسم، فإن «النزاع في المعاني لا في الألفاظ - ولو كانت الألفاظ موافقة للغة فكيف إذا كانت من ابتداعهم، ومعلوم أن المعاني التي يُعلَمُ ثبوتها بالشرع والعقل لا تدفع بمثل هذا النزاع اللفظي الباطل»مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٣١٨) .

(٣) انظر: تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٣١٣ - ٣١٥)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٣٩)، الدين الخالص (١/ ٧٤).

(٤) انظر: الجواب الصحيح (٤/ ٤٣٨).

بالشدة، ونحو ذلك، وإذا كان ذلك مقولاً في المخلوق، ففي الخالق من باب أولى، أي إن نفي مسمى الجسم اللغوي عنه تعالى لا يمنع اتصافه بصفات الكمال.

وأما الناحية الثانية: فإن لفظ الجسم قد أطلق عند الطوائف على معانٍ عديدة، وقع فيها كثير من التعارض والنزاع، فلزم لذلك البيان والاستفصال لذلك الإجمال:

١ - فمن نفى (الجسم) عن الله فإنه يُستفصل عن مراده:

أ - فإن أراد بنفيه للجسم أن ينزِّه الله تعالى عن معنى يجب تنزيهه عنه، مثل أن ينزِّهه عن مماثلة شيء من مخلوقاته: فإن هذا النفي حقٌّ، ولا ريب أن من أثبت هذا المعنى لله فهو من أعظم المبتدعة ضلالاً.

وقد قرر الإمام ابن قدامة المقدسيّ ﷺ أن التشبيه والتجسيم هو حمل صفات الله سبحانه وتعالى على صفات المخلوقين في المعنى، كما قرَّر أن الحنابلة لا يعتقدون ذلك ولا يدينون به، بل يقرون بأن الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١]، وأن صفاته لا تشبه صفات المحدَثين[(١)].

ب - وإن أراد بنفيه للجسم إنكار ما أثبتته النصوص الصحيحة - وشهدت له العقول الصحيحة أيضاً - من أن الله تعالى قائم بنفسه، مباينٌ لغيره، وأنه موصوف بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ من العلم، والقدرة، والكلام، وكذا الوجه واليدان والعينان، وأنه عالٍ على خلقه عُلوّ ذات وعلوّ صفات، مستوٍ على عرشه، وأنه يُشار إليه إشارة حسيَّة، وأنه يسأل عنه بـ: أين، وأنه يُرى في الآخرة، إلى غير ذلك من صفات الكمال:

---

(١) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام (٥٨ - ٥٩).

فإن ذلك النَّفي باطل، والمعنى المنفيُّ حَقٌّ يجب إثباته، وإن سمَّاه من سمَّاه تجسيماً، فإنَّ «ما ثبت بالكتاب والسنة، وأجمع عليه سلف الأمة: هو حَقٌّ، وإذا لزم من ذلك أن يكون هو الذي يعنيه بعض المتكلمين بلفظ الجسم فلازم الحق حَقٌّ، كيف والمثبتة يقولون: إن ثبوت هذا معلومٌ بضرورة العقل ونَظَرِه؟»[١].

ولا شك أن النفاة - من الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم - قد استحضروا هذا المعنى في نفيهم الجسم عن الله، وهم قد ضلوا في ذلك في اللفظ وفي المعنى:

أما ضلالهم في اللفظ: فهو بتسميتهم إثبات تلك المعاني والصفات تجسيماً.

وأما ضلالهم في المعنى: فهو بنفي تلك المعاني والصفات التي أثبتتها النصوص لله، وشهدت بها الفطر والعقول[٢].

٢ - كما أن من أثبت (الجسم) لله فإنه يستفصل عن مراده أيضاً:

أ - فإن أراد بإطلاقه للجسم: أن يثبت ما يجب تنزيه الرب عنه من مماثلة المخلوقات، وأن يثبت شيئاً من خصائص المخلوقين لله، أو كان مقصوده أنه مُركَّبٌ من أجزاء متفرقة فجُمِعت، أو أنها قابلة للتفرق ونحو ذلك: فإن هذا الإثبات باطل، ويجب ردُّ ذلك القول، وبيان ضلال أصحابه وإفكهم.

---

(١) التسعينية (٣/ ٧٤٥ - ٧٤٦)، وضمن الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٣٠)، وانظر: تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٣١٧)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٣٠٧)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٤٠ - ٩٤٣).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٨)، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٣١٧)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٤٣)، الدين الخالص (١/ ٧٥ - ٧٦).

وهؤلاء يدخل فيهم غلاة الممثلة المجسمة من غلاة الرافضة ونحوهم ممن جعله جسماً من جنس غيره من الأجسام، وقال من قال منهم: هو لحم وعظم ونحو ذلك.

وقول هؤلاء ظاهر البطلان شرعاً وعقلاً، إذ لو كان لحماً وعظماً كما يعقل لجاز عليه ما يجوز على اللحوم والعظام، وهذا من التمثيل الذي نفاه الله عن نفسه بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤]، فالله لا يماثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله.

والذين قالوا بذلك هم المشبِّهة الذين ذمهم السلف، وقالوا: المشبه الذي يقول: له بصر كبصري، ويد كيدي، وقدم كقدمي[(١)].

ب - وأما إن أراد بإطلاقه للجسم أن يثبت معنى من المعاني التي دلت عليها الأدلة الصحيحة من كونه قائماً بنفسه، موصوفاً بصفات الكمال: فإن هذا المعنى صحيح، والإطلاق باطل كما سلف، فيجب أن يعبَّر عن المعاني الصحيحة بألفاظ شرعية صحيحة[(٢)].

وقد بين الإمام عثمان بن سعيد الدارمي الموقف من لفظ الجسم، فلم يقر به ولم ينفه، وذلك حينما أنكر الجهمي استواء الرب على العرش،

---

(١) انظر طرفاً من هذا الذم في: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣/ ٥٢٨ - ٥٣٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٣١٧ - ٣١٨) تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٣١٧)، التسعينية (٣/ ٧٤٥ - ٧٤٦)، وضمن الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٣٠)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥١)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٣٤ - ١٣٥، ٥٢٨ - ٥٢٩)، درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٤٦ - ١٤٧) (١٠/ ٣٠٧ - ٣١٠)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٣٩ - ٩٤٠)، الدين الخالص (١/ ٧٤ - ٧٦).

وزعم أن ذلك إنما يكون للأجسام، كاستواء جسم على جسم، فقال الإمام الدارمي: «وأما قولك: كجسم على جسم، فإنا لا نقول: إنه كجسم على جسم، لكنَّا نقول: ربٌّ عظيمٌ، ومَلِكٌ كبيرٌ، نورُ السماوات والأرض، وإله السماوات والأرض، على عرشٍ مخلوقٍ عظيمٍ، فوق السماء السابعة...»(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ولهذا كان الواجب أن كل لفظ جاء في كلام المعصوم وجب علينا التصديق به، وإن لم يعرف معناه، وما جاء في كلام غير المعصوم لم يجب علينا إثباته ولا نفيه حتى يعرف معناه، فإن كان مما أثبته المعصوم أثبتناه، وإن كان مما نفاه نفيناه، ولفظ الجسم في حقِّ الله وفي الأدلة الدالة عليه لم يرد في كتاب الله، ولا سنة رسوله ﷺ، ولا كلام أحد من السلف والأئمة، فما منهم أحد قال: إن الله جسم أو جوهر، أو ليس بجسم ولا جوهر»(٢).

- **تنبيه لا بد منه.**

لقد جاء النقل عن بعض الأئمة من أهل السنة أنهم نفوا (الجسم) عن الله تعالى، كالإمام ابن عبد البر، والسجزي، والعمراني، والشوكاني(٣)، وغيرهم(٤).

---

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٤٤١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٣١٣)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٩٩).

(٣) هو محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني، فقيه، مجتهد، من كبار علماء اليمن، له المصنفات الكثيرة، منها فتح القدير، والبدر الطالع، والدرر البهية، مات سنة ١٢٥٠هـ.
انظر: البدر الطالع - دار المعرفة - (٢/ ٢١٤)، الأعلام (٦/ ٢٩٨).

(٤) انظر: التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٣٧)، الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي =

والمتأمل في كلام هؤلاء الأئمة يتبين له بجلاء أنهم لم يقصدوا من نفيهم للجسم ما قصده النفاة من المتكلمين، وإنما أرادوا بذلك نفي أحد أمرين:

١ - إما نفي المعنى اللغوي الصحيح للجسم، وهو البدن الكثيف.

٢ - وإما نفي المعنى الاصطلاحي الباطل للجسم، وهو ما علَّقه به المجسمة - وخصوصاً غلاتهم - من معانٍ زائدة حتى على المعنى اللغوي، مما يستلزم قدراً من المماثلة بين الحقِّ والخلق، مما تقدم ذكر طرف منه.

والذي يدلُّ على هذا التَّوجيه أن هؤلاء الأئمة لم يلتزموا اللوازم التي التزمها نفاة التجسيم من أهل البدع من القول بنفي الصفات أو بعضها، فإن نصوص هؤلاء الأئمة في إثبات تلك الصفات على حقيقتها صريحة بيِّنة، وذلك كصفة النزول[(١)]، والعلو الذاتي[(٢)]، والاستواء على العرش[(٣)]، والكلام، وأنه بحرف وصوت يُسمع[(٤)]، وإثبات رؤية المؤمنين لربهم في الجنة بالأبصار[(٥)]، وغير ذلك من الصفات التي أنكرها النفاة من المتكلمين،

= (١١٩)، الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة لابن الحنبلي (٢/ ٥١٩)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للشيخ يحيى العمراني (١/ ٩٨)، التحف في مذاهب السلف للشوكاني (٥٨).

(١) انظر: التمهيد (٧/ ١٤٣ - ١٥٣)، الاستذكار (٢/ ٥٢٩)، الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٢٨ - ١٢٩)، الانتصار للعمراني (١/ ١٠٠).

(٢) انظر: التمهيد (٧/ ١٢٩ - ١٣٦)، والرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٢٩ - ١٣١).

(٣) انظر: التمهيد (٧/ ١٣١ - ١٣٨)، والرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٢٢ - ١٢٧)، الانتصار للعمراني (١/ ٩٨).

(٤) الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (٨٠ - ١١٠، ١٤٥ - ١٧٢)، الانتصار للعمراني (١/ ٩٩) (٢/ ٥٣٩ - ٦٠٠).

(٥) انظر: التمهيد (٧/ ١٥٣ - ١٥٧)، والرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١١٨ - ١٢٢)، الانتصار للعمراني (١/ ١٠٠) (٢/ ٦٣٦).

بل إنهم قد ردُّوا على من نفاها، أو تأولها على غير وجهها[١].

كما يدل على هذا التوجيه بعض القرائن في كلامهم الموضحة لمرادهم من نفي الجسم، كقول الشيخ يحيى العمراني: «ذات الله سبحانه ليست من جنس المخلوقات من الجواهر، والأجسام، والأعراض... وعلى الجملة، من بلغ به العَمى إلى أن يُشَبِّه ذات الله بأفعال العباد، ويساوي بينهما في أنهما غير مخلوقين، ويسأل الفرق بينهما: هذا كفانا المؤنة في الكلام، وأبان شناعة قوله بلسانه»[٢]، فيتبين أنه إنما نفى لفظ الجسم بمعناه اللغوي أو الاصطلاحي المستلزم للمماثلة والمساواة بين الخالق والمخلوق، وهذا المعنى لا شك في نفيه، وإنما الكلام فيما اصطلح عليه المتكلمون بإدراج نفي الصفات أو بعضها ضمن نفي التجسيم.

وإن كان يقال: إن الأولى تجنب إطلاق الجسم نفياً أو إثباتا؛ لعدم الورود، ولما دخل في هذا المصطلح من معانٍ باطلة في طرفي النفي والإثبات - كما سبق تفصيله[٣] - إلا أن المقصود أنه ليس لمبتدعٍ أن يحتج بما ورد عن بعض أئمة السنة من نفي للجسم ليبني عليه لوازم لَم يلتزمها هؤلاء الأئمة في نفيهم للجسم، وإنما التزمها أهل البدع ممن ردَّ هؤلاء عليهم، ونقضوا أقوالهم.

وما قيل في إنكار بعض السلف للفظ الجسم، يقال مثله فيما نقل عن بعضهم من نفي لفظ (التركيب) - وإن كان كلامهم في نفيه أقل من كلامهم

---

(١) انظر: التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٤٥)، والرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٧٣ - ١٨٤)، الانتصار للعمراني (١/ ٩٨ - ٩٩)، التحف في مذاهب السلف للشوكاني (غالب الكتاب).

(٢) الانتصار للعمراني (١/ ١٧١).

(٣) وانظر كذلك: منهاج السنة النبوية (٢/ ١٠٥).

في نفي الجسم - ومن ذلك ما ذكره الإمام عثمان الدارمي، حيث ذكر عن بعض الجهمية أنه «ادَّعَى أن بعض كتبةِ الحديث ثبتوا به بصراً بعين كعينٍ، وسمعاً كسمعٍ جارحاً مركباً»[(١)].

ثم قال ناقضاً قوله: «فيقال لهذا المعارض: أما دعواك عليهم أنهم أثبتوا له سمعاً وبصراً فقد صدقت، وأما دعواك عليهم أنه كعين وكسمع: فإنه كذب ادعيت عليهم؛ لأنه ليس كمثله شيء، ولا كصفاته صفة.

وأما دعواك أنهم يقولون جارح مركب فهذا كفر لا يقوله أحد من المسلمين، ولكنَّا نثبت له السمع والبصر والعين بلا تكييف»[(٢)].

فإن إنكاره للتركيب إنما أراد به إنكار لفظه، مع إنكار معانيه الباطلة، سواء المعنى اللغوي، أو المعنى الاصطلاحي الباطل، وهو: ما ركَّبه غيره، وما كان مفترقاً فاجتمع، وما أمكن تفريقه، ولم يرد بذلك - قطعاً - إنكار المعاني الصحيحة التي سماها الجهمية تركيباً، وهي إثبات الصفات القائمة في الذات، كيف والكتاب كله في إثبات الصفات، وفي نقض أقوال الجهمية النفاة لها، ولهذا قال بعد كلامه السابق - منكراً أصل الاستعمال لتلك العبارات المبتدعة: «وهذا الذي تكرره مرة بعد مرة - جارحٌ، وعضوٌ، وما أشبهه - حشو وخرافات، وتشنيع لا يقوله أحد من العالمين، وقد روينا روايات السمع والبصر والعين في صدر هذا الكتاب بأسانيدها وألفاظها عن رسول الله ﷺ، فنقول كما قال، ونعني بها كما عنى، والتكييف عنا مرفوع، وذكر الجوارح والأعضاء تكلف منك وتشنيع»[(٣)]، هذا حاصل التنبيه.

---

(١) نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٦٨٨).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٦٨٨ - ٦٨٩).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٦٨٩).

ثالثاً: القلب الإجمالي لدليل التركيب.

وذلك من وجهين:

الوجه الأول: قلب استدلال من نفى الصفات - أو بعضها - لأنها تستلزم التجسيم أو التركيب.

فإن من احتج من النفاة على نفي الصفات أو بعضها بأن إثباتها يقتضي التجسيم ينقلب عليهم فيما أثبتوه، سواءٌ في ذلك من أثبت بعض الصفات، أو من أثبت الأسماء، أو من أثبت أي إطلاق يضاف إلى الله.

فإن كان ممن أثبت بعض الصفات ونفى بعضها قيل له: إثباتك لما أثبتَّه ينقلب عليك فيما نفيته، فإن قلت فيما أثبتَّه إنه لا يقتضي التجسيم، بل أثبتُّه على الوجه الذي يليق بالرب، فيلزمك أن تقول فيما نفيته كذلك، فيبطل نفيك له، والعكس بالعكس، فإن قلت فيما نفيته إنه يقتضي التجسيم؛ لأنه لا يتصف به في الشاهد إلا جسم، فإنه يلزمك أن تقول فيما أثبتَّه كذلك، لأنك لا ترى في الشاهد ما يتصف به إلا جسم.

وإن كان ممن ينفي الصفات ويثبت الأسماء، كالمعتزلة، فإن إثباته للأسماء ينقلب عليه فيما نفاه من الصفات بنحوٍ مما سبق.

وإن كان ممن ينفي الأسماء والصفات كالجهمية، فإنه لا بد له أن يثبت أن الباري موجود قائم بنفسه، ولا يُعرف ما هو كذلك - في الشاهد - إلا ما هو جسم، وإن زعم زاعم من هؤلاء أنه يثبت ما يثبته مع نفيه للجسم، قيل له: فهلَّا أثبتَّ ما نفيته مع نفي الجسم، فليس لك أن تفرق بين المقامين.

وأما إن طرد قوله في موجب النفي فإن مآله أن يصير إلى نفي أصل وجود الخالق - سواء التزم ذلك أم لم يلتزمه - وذلك هو الإلحاد المطلق،

وإذا ما التزم ذلك، لم يعد لما ادعاه من التنزيه ونفي التركيب والتجسيم معنى[١].

ولهذا فإن الفيلسوف ابن سينا - مع غلوّه في نفي الصفات - إلا أنه لمّاً كان من مذهبه الإقرار بعلم الله بالكليات[٢]، لم يجد بُدّاً من الاعتراف بجواز لحوق الكثرة لذات الباري، فقال: «ولعلك تقول: إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل، ولا بعضها مع بعض؛ لما ذكرت، ثم سلّمت أن الواجب الوجود يعقل كلَّ شيء، فليس واحداً حقّاً، بل هناك كثرة.

فنقول: إنه لما كان تَعَقُّل ذاته بذاته لم يلزم قَيُّومِيَّته عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة، جاءت الكثرة لازمة متأخرة، لا داخلةً في الذات مقوِّمة بها، وجاءت أيضاً على ترتيبٍ، وكثرةُ اللوازم من الذات - مباينة أو غير مباينة - لا تثلم الوحدة، والأول تعرض له كثرة لوازم: إضافية، وغير إضافية، وكثرة سلوب، وبسبب ذلك كثرة أسماء، لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته»[٣].

فهذا كلام صريح منه في إثبات قيام الصفات بالباري تعالى، ونصٌّ بَيِّنٌ على أن تلك الصفات ليست على سبيل الإضافة ولا السُّلوب، كما قال: «تعرض له كثرة لوازم إضافيَّة، وغير إضافيَّة، وكثرة سُلُوب»، وأن هذه الكثرة لا تنافي وحدانيَّة الباري، بل الكثرة المنتفية هي تعدد الذوات الموصوفة بالإلهية، لا تعدد اللوازم والأفعال والصفات.

فكان هذا النصُّ من ابن سينا مبطلاً - بل منقلباً - عليه في جميع ما

---

(١) انظر: التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٢٣ - ٢٤)، ومجموع الفتاوى (١٣/ ١٦٤ - ١٦٦، ٢٩٨ - ٣٠٤)، مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ١٩٧ - ١٩٨).

(٢) سيأتي بيان مذهبه في العلم والرد عليه في قلب الأدلة التفصيلية.

(٣) الإشارات والتنبيهات - ت: سليمان دنيا (٣/ ٢٨١ - ٢٨٥).

ذكره في المواطن الأخرى من أن إثبات كثرة المعلومات الجزئية أو الصفات يلزم منها حصول التركيب في ذات الله، وأن نفي ذلك عنه واجب[(١)].

ولهذا فإن الرازي قد جعل هذا النصَّ رجوعاً من ابن سينا عن مذهب الفلاسفة القائلين بنفي الصفات عن الله، وقولهم إنه ليس لله من الصفات إلا السُّلوب والإضافات، وأن ابن سينا قد أثبت في هذا النصِّ أن لله صفات ثبوتيَّة غير إضافيَّة، وأيَّد ذلك بأن العلم - عند ابن سينا - عبارة عن حصول صورة في العالِم، وتلك الصورة ليست مجرد إضافات؛ لأن من مذهب ابن سينا أن الصوَّر الحاصلة عند العقل مساوية لماهية المعقول، والمساوي للجواهر والكميات والكيفيات في تمام ماهيتها كيف يكون مجرد إضافات؟ ثم انتهى إلى القول بأن الفلاسفة لا يمكنهم ادِّعاء تنزُّه الله عن الصفات الحقيقيَّة[(٢)].

بل إن الفيلسوف الطوسي - شارح الإشارات والتنبيهات - قد أيَّد الرازي على ما فهمه من مذهب ابن سينا[(٣)].

وممن قرر لزوم الإقرار بالصفات للفلاسفة بنحو ما سبق: الآمدي[(٤)].

وهذا النوع من الرد داخل في عموم قلب الدليل، فإن من أثبت شيئاً لله

---

(١) انظر: الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل السادس، النجاة له (٢/ ٩٩)، الرسالة النيروزية له - ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات - (١٠٦)، عيون الحكمة له (٩٣)، التعليقات له (٣٠١) وقد سبق نقل بعض أقواله في ذلك.

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات للرازي (٢/ ٧١) بواسطة تحقيق درء التعارض (١٠/ ٣٦ - ٣٨).

(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي (٣/ ٢٨١ - ٢٨٥)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٣٩ - ٤٠).

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٣٨).

تعالى (صفةً، أو اسماً، أو أي إطلاق عام) ونفى شيئاً: فإن ما صحَّح له إثبات ذلك الشيء الذي أثبته هو دليل له، فيقال له: إن هذا الدليل بعينه يدل على إبطال قولك فيما نفيت، فصار دليله دالًّا على نقيض قوله، وهذه حقيقة القلب، والمحل - وإن اختلف - إلا أن الباب واحد، وهو باب ما يضاف إلى الله من أسماء وصفات.

والإمام ابن قدامة المقدسي رحمه الله لمَّا ذكر قول من نفى الصوت عن كلام الله تعالى - بحجة أن الصوت يكون باصطكاك الأجرام، وما ثبت في حقِّنا يكون في الغائب مثله - قال في ردِّ هذه الشبهة وقلبها: «إن هذا باطل بسائر صفات الله تعالى[التي][1] سلَّمتُموها، من السمع، والبصر، والعلم، والحياة، فإنها لا تكون في حقنا إلا من أدوات، فالسمع من انخراق، والبصر من حدقة، والعلم من قلب، والحياة في جسم، ثم جميع الصفات لا تكون إلا في جِسم، فإن قلتم: إنها في حق الباري كذلك، فقد جسَّمتم، وشبَّهتم، وكفرتم، وإن قلتم: لا تفتقر إلى ذلك، فلِم احتيج إليها ها هنا»[2].

وهذه الطريقة من القلب والإلزام طريقةٌ مُحكمة لمن فقهها، وهي ردٌّ إجماليٌّ على كثير من أدلة القوم، حتى وإن لم يتبين الناظر تفصيل القول في فساد تلك الأدلة، وفوق ذلك فإن هذه الطريقة مُبَيِّنة بجلاء تناقض أقوال القوم، واضطراب حالهم، واختلاف مقالهم، إذ فرَّقوا بين المتماثلين، ولهذا استخدمها جمع من أئمة السنة، كالسجزي[3]، وابن الحنبلي[4]، والموفق ابن قدامة[5] -

---

(١) زيادة يقتضيها الكلام.
(٢) تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٦٣ - ٦٤).
(٣) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٨٥).
(٤) انظر: الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة (٢/ ٥٩٧).
(٥) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٦٣ - ٦٤).

رحمهم الله - وغيرهم[١]، كما قررها الإمام ابن تيمية رحمه الله في مواطن كثيرة من كتبه، وبيَّن نكتة القول فيها - ولزومها لجميع المخالفين - بقوله: «و (نكتة هذا الكلام): أن غالب من نفى وأثبت شيئاً مما دل عليه الكتاب والسنة لا بد أن يثبت الشيء لقيام المقتضي وانتفاء المانع، وينفي الشيء لوجود المانع أو لعدم المقتضي، أو يتوقف إذا لم يكن له عنده مقتضٍ ولا مانع»[٢].

فبيَّن رحمه الله بهذا القول غالب حال النُّفاة، ثم أصَّل طريقة الردِّ عليهم بقوله:

«فَيُبَيَّنُ له أن المقتضِي فيما نفاه قائم، كما أنه فيما أثبته قائم، إمَّا من كل وجه، أو من وجه يجب به الإثبات، فإن كان المقتضي هناك حقّاً فكذلك هنا، وإلا فدرء ذاك المقتضي من جنس درء هذا.

وأما المانع فيبين أن المانع الذي تخيَّله فيما نفاه من جنس المانع الذي تخيَّله فيما أثبته.

فإذا كان ذلك المانع المستحيل موجوداً على التقديرين: لم ينج من محذوره بإثبات أحدهما ونفي الآخر.

فانه إن كان [ذلك المانع] حقّاً: نفاهما.

وإن كان باطلاً: لم ينفِ واحداً منهما.

فعليه أن يُسَوِّي بين الأمرين في الإثبات والنفي، ولا سبيل إلى النفي، فتعيَّن الإثبات.

---

(١) انظر: رسالة في إثبات الاستواء والفوقية، المنسوبة إلى الجويني الأب (٧٤)، جزء في الأصول - أصول الدين - مسألة القرآن لأبي الوفاء ابن عقيل (٧٧ - ٧٩).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣/ ٣٠٢).

فهذه نكتة الإلزام لمن أثبت شيئاً[١]، وما من أحد إلا ولا بد أن يثبت شيئاً، أو يجب عليه إثباته، فهذا يعطيك من حيث الجملة أن اللوازم التي يُدَّعَى أنها موجبة النفي خيالات غير صحيحة، وإن لم يُعرَف فسادها على التفصيل»[٢].

وكما يقال هذا القلب في التجسيم، يقال في التركيب أيضاً، إذ هما كما سبق متلازمان، ولهذا لما نفت الأشاعرة الحروف عن كلام الله بحجة التركيب وأنها تتغاير وتختلف مما يوجب حدثها، ما كان من أبي الوفاء ابن عقيل إلا أن قلب عليهم هذه الحجة فيما يقولون به من الكلام النفسي، حيث بيَّن أن هذا «يبطل على الأشاعرة بنفس الكلام؛ لكونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً، وليس الأمر هو النهي، بل هو ضِدُّه؛ لأن الأمر هو استدعاء الفعل، والنهي هو استدعاء الترك، فما هربت منه الأشاعرة وقعت فيه، لأنها هربت من إثبات الحروف خوف التغاير، ووقعت في تغاير الكلام بكونه خبراً واستخباراً، ووعداً ووعيداً، وأمراً ونهياً، ، فإن كابرت الأشاعرة وقالت: (ليس الأمر غير النَّهي)، ساغ أن يُقال لهم: (الألِفُ ليس غير الجيم)، وهذا ركوب الجهالات»[٣].

ثمَّ عمَّم ردَّه عليهم في سائر ما يثبتونه من صفات، فقال: «ولأن الأشاعرة قد أثبتت الصفات من العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والوجه واليدين والسمع والبصر، وكل واحد من هذه الصفات ليس هو الآخر، ولم يدخل فيه التغاير والاختلاف، كذلك ها هنا»[٤].

---

(١) كأن هناك سقطاً، تقديره: (ونفى شيئاً)، والله أعلم.
(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣/ ٣٠٢).
(٣) مسألة القرآن (٧٧).
(٤) المرجع السابق (٧٧ - ٧٨).

الوجه الثاني: كما أن نفي الصفات لاستلزامها التجسيم ينتقض وينقلب على النفاة فيما يتعلق بالأفعال.

فإذا قال هؤلاء: إن الصفات لا تقوم إلا بجسم، فلزم نفيها عن الله فإننا نقول لهم: وكذا الأفعال لا ترونها قائمة إلا بجسم، فيلزمكم على ذلك نفي أن يكون الله تعالى فاعلاً خالقاً للكون رازقاً لخلقه.

يقول العلامة يحيى العمراني ﷺ - راداً على نفاة الصفات، كصفة الكلام - : «نقول لهم: لم قلتم: إذا كان القرآن سوراً وآيات، وله فواتح وخواتم كان مخلوقاً؟

فإن قالوا: لأن هذا صفة الكلام المخلوق لبني آدم.

قلنا لهم: هذا جمعٌ بين الشاهد والغائب من غير دليل ومعنى موجب للجمع بينهما، ولو كان هذا صحيحاً قلنا: إن الله فاعل للأشياء، ورأينا في الشاهد أن كل فاعل جسم، ولا تجد فاعلاً غير جسم = أن نقول: بأن الله جسم لذلك»[(١)].

● **المسألة الثانية: قلب ما استدل به الفلاسفة والمتكلمون على دليل التركيب.**

١ - قلب قول المتكلمين: إن التركيب ينافي قدم الله، ويستلزم تعدد القدماء.

إن ما زعمه أهل الكلام من أن إثبات الصفات يستلزم تعدد القدماء ما هو إلا حيلة وتلبيس، قصدوا به تنفير المسلمين من أهل السنة والإثبات، وإيهام العامة أن أهل السنة قد أثبتوا إلهين قديمين، وهم إنما أثبتوا إلهاً واحداً، لا إله غيره، ولا رب سواه.

والجواب عن هذه الشبهة على مقامين، إبطالٌ وقلب.

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٥٩٨ - ٥٩٩).

أ - إبطال الدليل:

أما إبطال الدليل، فبأن يقال: إن إطلاق لفظ (تعدد القدماء) على الصفات إطلاق مجمل، قصدوا به التلبيس على المسلمين، فلا بد فيه من تفصيل:

أ - فإن أريد بتعدد القدماء: تعدد الآلهة والأرباب والخالقين: فإن هذا الإطلاق باطل.

فإن صفات الله ليست آلهة، ولا أرباباً، ولا خالقة.

وعلى هذا فإذا أريد بـ (القديم): القائم بنفسه، أو الرب القديم، أو الخالق القديم: فلا يطلق على الصفات - بهذا الاعتبار - :إنها قديمة، بل هي صفة القديم.

ب - وإن أريد بتعدد القدماء: تعدد صفاتٍ قديمة لذاتٍ قديمة، فإن نفي هذا المعنى مصادرة على المطلوب، وهي - أي المصادرة على المطلوب - باطلةٌ باتفاق النُّظار.

وعلى هذا فإذا أريد بـ (القديم): ما لا ابتداء له، ولم يسبقه عدم مطلقاً: فإن الصفة قديمة بهذا الاعتبار(١).

وليس في هذا المعنى محذور، وليس ذلك من تعدد القدماء الممتنع، وليس هذا من جنس قول النصارى ونحوهم ممن أثبت قدماء ثلاثة أو أكثر، لأن صفات الخالق ليست ذواتٍ قائمة بنفسها، خالقة لغيرها، بل هي صفات قائمة بالقديم الخالق، «فيقال لهؤلاء المدلسين، الملبِّسين على أمثالهم - من أشباه الأنعام - : المحذور الذي نفاه العقل، والشرع، والفطرة، وأجمعت الأنبياء من أولهم إلى آخرهم على بطلانه: أن يكون مع الله آلهة أخرى، لا

(١) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٦٢، ٩٥)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٣١)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٨).

أن يكون إله العالمين الواحد القهار: حيّاً، قيُّوماً، سميعاً، بصيراً، متكلماً، آمراً، ناهياً، فوق عرشه، له الأسماء الحسنى، والصفات العلا، فلم ينف العقل والشرع والفطرة أن يكون للإله الواحد صفات كمال، ونعوت جلال يختص بها»(١).

وهؤلاء إذا نفوا الصفات بحجة استلزامها تعدد القدماء فقولهم في غاية البطلان؛ «لأن صفة الإله لا يجب أن تكون إلهاً، كما أن صفة النبي لا يجب أن تكون نبيّاً، وإذا كانت صفة النبيِّ المُحدَث موافقةً له في الحدوث لم يلزم أن تكون نبيّاً مثله، فكذلك صفة الربِّ اللازمة له إذا كانت قديمة بقدمه لم يلزم أن تكون إلهاً مثله»(٢).

قال الشيخ العلامة يحيى العمراني ﷺ: «قول المُخالف: (لو أثبتنا له هذه الصفات القديمة لأدَّى إلى أن تكون آلهة كهو)، فغير صحيح؛ لأن الصفة لا تساوي الموصوف بها حتى تكون كهو، ألا ترى أن الصفات الإنسانية تساويه في كونها مُحدَثة كهو، ولا تساويه في كونها إنساناً كهو»(٣).

فإذا قيل: إن الصفة قديمة أو واجبة، فليس المراد أنها قديمة أو واجبة على سبيل الاستقلال؛ لأن الصفة لا تقوم بنفسها، ولا تستقل بذاتها، ولكن المراد أنها قديمة وواجبة بقدم الموصوف ووجوبه، هذا إذا أريد بالواجب: ما لا فاعل له، وأريد بالقديم: ما لا أول له، وهذا الإطلاق حَقٌّ لا محذور فيه، بل لا محيد عنه(٤).

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ٩٣٨).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ١٢٩ - ١٣٠)، وانظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٩٥)، الرسالة التدمرية (١١٨)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٣٧).

(٣) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (١/ ٢٥٠).

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ١٣١)، الرسالة التدمرية (١١٨)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٣٨).

ثم إن قول هؤلاء: (لو كانت الصفات قديمة لشاركت الله في أخصِّ وصفه، وهو القدم، فلزم أن تكون مثلاً له فتكون قد شاركته في الإلهية) هو قول باطل، وإلزام بما لا يلزم، فإن الله «سبحانه قديم بصفاته القديمة، والصفةُ القديمةُ لا يجب أن تكونَ مثل الموصوف القديم، ولا تكون إلهاً، كما أن صفةَ الإنسان المُحدَث لا يجب أن تكون مثل الموصوف المُحدَث، ولا تكون إنساناً، وكذلك صفة النبيِّ لا يجب أن تكون نبياً»[(١)].

وبهذا يبطل تلبيس المعتزلة، وزعمهم أن من أثبت الصفات فقد شابه النصارى في إثبات الأقانيم الثلاثة، أو زعم الأشعرية أن من أثبت الصفات الخبرية (كالوجه واليدين) قد شابه النصارى كذلك، فإن من أثبت الصفات - ذاتية أو خبرية أو فعلية - لم يثبت ذواتٍ مستقلة واجبة بنفسها، وإنما أثبتوا إلهاً واحداً واجباً بنفسه، له صفاتٌ لازمةٌ واجبة بوجوبه، وليس هذا قول النصارى، فإن النصارى قد أثبتوا ذوات مستقلة، سمَّوها بالأقانيم، وهذا هو التعدد الممتنع في الإله، وهو الذي أُجمِع على تكفيره، فإن الله قد كفَّر النصارى بقوله: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المَائدة: ٧٣]، فسبب كفرهم أنهم قد أثبتوا ثلاثةً من الآلهة، كما يدل عليه قوله سبحانه بعدها: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المَائدة: ٧٣]، ومن وصف الله بالصفات لم يثبت ذلك، ولم يجعل كل صفة من هذه الصفات إلهاً، بل أثبت إلهاً واحداً موصوفاً بالصفات، فالتَّعدُّد الممتنع في الواجب والقديم هو إثبات واجب قديم قائم بنفسه سوى الله تعالى، لا إثبات ذات لله متصفة بصفات الكمال[(٢)].

---

(١) الصفدية (٢/ ٢٢٨)، وانظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٩٥).

(٢) انظر: الصفدية (٢/ ٢٢٧ - ٢٢٨)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٣٨)، الدين الخالص (١/ ٧٣)، وكذلك: شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٧٧)، شرح العقائد النسفية له (١٠١ - ١٠٣)، شرح المواقف (١/ ٣٧٢ - ٣٧٣).

بل إن ما ذكره الجهمية والمعتزلة في تشبيههم لقول مثبتة الصفات بقول النصارى هو مما ينقلب عليهم، فإنهم «ينسبون مثبتة الصفات إلى مشابهة النصارى، وهم أشبه بالنصارى؛ لأنه يلزمهم أن يقولوا: إنه في كل مكان، وهذا أعظم من قول النصارى، أو أن يقولوا ما هو شر من هذا، وهو: أنه لا داخل العالم ولا خارجه.

ولهذا كان غير واحد من العلماء - كعبد العزيز المكي وغيره - يَرُدُّون عليهم بمثل هذا، ويقولون: إذا كان المسلمون كفَّروا من يقول: (إنه حَلَّ في المسيح وحده) فمن قال بالحلول في جميع الموجودات أعظمُ كُفراً من النصارى بكثير»(١).

وقول هؤلاء المبتدعة يحاكي ما نقل عن بعض المشركين من عباد الأصنام، المكذبين لرسله، حيث إنهم لما سمعوا النبي ﷺ يدعو الله بأسمائه المتعددة، قالوا: يدعو محمد إلى إله واحد، ثم يقول: يا ألله، يا رحمن، يا سميع، يا بصير، فيدعو آلهة متعددة، فأنزل الله عز وجل: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠].

فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان النبي ﷺ ساجداً يدعو: يا رَحمن، يا رحيم.

فقال المشركون: هذا يزعم أنه يدعو واحداً، وهو يدعو مَثنى مَثنى، فأنزل الله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠](٢).

ومعنى الآية: «أي إنكم إنما تدعون إلها واحداً له الأسماء الحسنى، فأيُّ

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٥٥ - ١٥٦).

(٢) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (١٥/ ١٨٢)، وانظر: تفسير البغوي (٣/ ١٤٢)، الدر المنثور (٥/ ٣٤٧)، فتح القدير (٣/ ٢٦٦).

اسم دعوتموه فإنما دعوتم المسمى بذلك الاسم، فأخبر سبحانه أنه إله واحد وإن تعددت أسماؤه الحسنى المشتقة من صفاته.. فنزلت الآية على توحيد الذات، وكثرة النعوت والصفات»[١].

وقد روي أن الذي قال: «إن محمداً ينهانا عن آلهتنا وهو يدعو إلهين» إنما هو: أبو جهل[٢]، فتأمل التشابه بين دعوى فرعون هذه الأمة، ودعوى المعتزلة ونحوهم، ترا أن كلتا الشبهتين صادرةٌ من منبع واحد، وهو دعوى أن تعدد الأسماء أو الصفات مستلزم لتعدد الآلهة والذات، فبئس السلف وبئس الخلف[٣].

ب - قلب الدليل

وأما قلب الدليل، فبأن يقال:

أولاً: إن احتجاج هؤلاء بقدم الرب ووجوب وجوده على نفي الصفات ينقلب عليهم، فإن تفرد الباري بالأوّلية، والقدم، ووجوب الوجود يستلزم القول بإثبات الصفات، لا نفيها، وبيان ذلك:

أن القدم، ووجوب الوجود ليسا من خصائص الذات المجرَّدة عن الصفات، بل هما من خصائص الذات الموصوفة بالصفات، فإن القديم الواجب بنفسه هو الذات المستلزمة لصفات الكمال، «فإن الرسول ﷺ لم يخبر قَطُّ بقِدَم ذاتٍ مجرَّدةٍ عن الصِّفات والأفعال، بل النُّصوصُ الإلهية متظاهرةٌ باتّصاف الربِّ بالصفات والأفعال، وهذا معلوم بالضرورة لمن سمع الكتاب والسنة، وهم يسلِّمون أن هذا هو الذي يظهر من النصوص»[٤].

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ٩٣٨).

(٢) انظر: تفسير البغوي (٣/ ١٤٢).

(٣) انظر: الصواعق المرسلة (٣/ ٩٣٧ - ٩٣٨).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٥٠).

وأما إثبات ذات مجردة عن الصفات فهذا لا حقيقة له في الخارج، فضلاً عن أن يكون واجباً أو قديماً، وإنما هو فرضٌ ذهني، والذِّهن قد يتوهم الممتنعات، فلا عبرة بفرضه وتوهمه(١).

قال شيخ الإسلام ﷺ: «فإن كان الواجب بنفسه لا يتميَّز عن غيره بصفة ثبوتية فلا واجب، وإذا لم يكن واجباً لم يلزم من التركيب محال، وذلك أنهم إنما نفوا المعاني لاستلزامها ثبوت التركيب المستلزم لنفي الوجوب، وهذا تناقض، فإن نفي المعاني مستلزم لنفي الوجوب، فكيف ينفونها لثبوته؟!»(٢).

ثانياً: أن هؤلاء المعتزلة ومن شابههم مضطرون إلى أن يقولوا في حق الرب: إنه قديمٌ، حقٌّ، ربٌّ، حيٌّ، عليمٌ، قديرٌ، وغير ذلك من المعاني.

فهذه المعاني من الممكن أن نعلم بعضها دون بعض، كأن يعلم إنسانٌ ما أنه حيٌّ قبل أن يعلم أنه عليم، فالذي علمه لا يمكن أن يكون هو الذي لم يعلمه.

فالنتيجة أن هذه المعاني التي أثبتوها لا بد وأن تكون متغايرة - بمعنى جواز العلم بأحدها دون الآخر(٣) - فيكون هؤلاء قد وقعوا فيما فروا منه، وقالوا بتعدد القدماء الذي شنعوا به على الصفاتية، وبذلك ينقلب الدليل عليهم(٤).

ثالثاً: أن هذا الاحتجاج ينقلب على الأشعرية والماتريدية خصوصاً فيما

---

(١) انظر: الرسالة التدمرية (١١٨)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٤٦).
(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٤٥).
(٣) لا بمعنى جواز انفكاك أحدها عن الآخر، وسيأتي قريباً تفصيل القول في لفظ (الغير) و(التغاير).
(٤) انظر: الفتاوى الكبرى (٥/ ٩٠).

أثبتوه من صفات هي معانٍ متعددة قائمة بذاته تعالى، كعلمه وقدرته وسمعه وبصره، فبما أنهم قد نفوا ما نفوه من الصفات الخبرية (كالوجه واليدين) بحجة تعدد القدماء، فلمخالفهم أن يقول: وإثباتكم لتلك المعاني المتعدِّدة يستلزم تعدد القدماء.

وإن قالوا في الجواب عن هذا الإيراد: إن المحذور هو إثبات ذوات قائمة بأنفسها، من جنس قول النصارى في الأقانيم، لا إثبات صفات قائمة بالذات الواحدة، ولازمة لها - وهم قد قالوا ذلك فعلاً في جوابهم لاعتراض المعتزلة، ونصوا على أن من أثبت صفات متعددة لإله واحد لا يكون كافراً[1] - فيقال لهم: وكذلك ما نفيتموه من الصفات، ليست هي ذوات مستقلة قائمة بأنفسها، وليس إثباتها من جنس قول النصارى بالأقانيم، بل هي قائمة بالرب، يمتنع أن تنفصل عن الذات وتفارقها.

والغريب في الأمر أن هذا الرد قد أشار إليه إمامهم وكبيرهم: الرازي، حين ذكر قول من نفى الجسم عن الله محتجاً على هذا النفي بأن الجسم مركب، فيفضي ذلك إلى تكثير الآلهة[2]، حيث قال بعد ذلك «وهذا المستدل يلتزم أن الإنسان الواحد ليس حيّاً عالماً قادراً واحداً، بل أحياء، علماء قادرين»[3]، فإذا بطل كون الإنسان الواحد علماء قادرين - مع جواز انفصال بعض أجزائه عن بعض - فإن بطلان ذلك اللازم عن الباري تعالى من باب أولى.

٢ وَ ٣ - قلب احتجاجهم بأن التركيب ينافي التوحيد، مع قلب

---

(١) انظر: شرح المقاصد (٢/ ٧٧)، شرح المواقف (١/ ٣٧٢ - ٣٧٣).

(٢) سبق نقل هذا الاستدلال عن الجويني وغيره، كما في الإرشاد له (٥٢).

(٣) المحصّل للرازي (٣٦٠)، مع أن هذا المستدل هو الرازي نفسه - كما في الموضع السابق، وفي معالم أصول الدين له (٤٦) - وما هذا إلا غيض من فيض تناقضاته واضطراباته المشهورة.

استدلالهم بسورة الإخلاص، وأسماء الله: (الواحد) و (الأحد) و (الصمد).

لقد تقدم أن الفلاسفة والمتكلمين - على اختلاف فرقهم - قد جعلوا القول بالتركيب منافياً لتوحيد الله تعالى، وزعموا - تبعاً لذلك - أن إثبات صفة من صفات الله (عند المعتزلة ومن تبعهم)، أو بعضها (عند الأشعرية ومن تبعهم) منافٍ للتوحيد، واحتجوا على ذلك بأسماء الله (الواحد) و (الأحد) و (الصمد).

والحقُّ أنَّ ما سماه هؤلاء توحيداً إنما هو إلحاد وتعطيل، مستلزم للإشراك والتمثيل[١].

وإنما التوحيد الذي بعث الله به الرسل، وأنزل به الكتب، هو الدعوة إلى عبادة الله وحده لا شريك له في عبادته، كما أنه لا شريك له في مُلكه، فهم قد جاؤوا بتوحيد الألوهية، المتضمِّن لتوحيد الربوبيَّة، «فمن عبد الله وحده ولم يشرك به شيئاً فقد وَحَّده، ومن عبد من دونه شيئاً من الأشياء فهو مشرك به، ليس بموحِّد مخلص له الدين، وإن كان مع ذلك قائلاً بهذه المقالات التي زعموا أنها التوحيد، حتى لو أَقرَّ بأن الله وحده خالق كل شيء»[٢].

قال الحافظ ابن رجب[٣] رحمه الله - مبيناً معنى اسم الله (الأحد)، ومبطلاً

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٢٧)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨٢)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٣٣)، الدين الخالص (١/ ٧١).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨٧)، وانظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت:د السعوي (١/ ٨٥ - ٨٦).

(٣) هو عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السلامي البغدادي، ثم الدمشقي، أبو الفرج زين العابدين، المشهور بابن رجب، الحافظ للحديث، الفقيه الحنبلي، ولد في بغداد سنة ٧٣٦هـ واشتغل بسماع الحديث ومهر فيه، وصنف التصانيف المفيدة، ومنها: شرح جامع الترمذي، جامع العلوم والحكم، فتح الباري، وغيرها، توفي سنة ٧٩٥هـ.
انظر: الدرر الكامنة (٣/ ١٠٨)، البدر الطالع - مطبعة السعادة (١/ ٣٢٨).

ما فسره به أهل الكلام - : «الأحد: هو الواحد في إلهيته وربوبيته، وفسَّره أهل الكلام بما لا يتجزّأ ولا ينقسم، فإن أريد بذلك أنه ليس مؤلَّفاً مركَّباً من أجزاء متفَرِّقة فصحيح، أو أنه غير قابل للقسمة فصحيح، وإن أريد أنه لا يتميز منه شيء عن شيء، وهو المراد بالجسم عندهم فباطل»(١).

والتوحيد الذي جاءت به الرسل يتضمن أمرين:

الأول: التوحيد القولي العلمي، وهو الإقرار بربوبيته تعالى، وإثبات أسمائه الحسنى، وما تضمنته من نعوت الكمال التي وصف الله بها نفسه، أو وصفه بها رسوله ﷺ، مع تنزيهه عن النقائص، وتنزيهه عن أن يماثله أحد في شيء من صفاته.

وهذا التوحيد هو ما جاء تقريره في سورة الإخلاص، فإن أحدية الله تنفي مشاركة ومماثلة شيء له، وصمديته تثبت له نعوت الكمال.

والثاني: التوحيد العملي الإرادي، وذلك بإفراد العبادة لله، فلا يعبد الا إياه، ولا يدعى سواه، وهذا التوحيد متضمن للتوحيد القولي العلمي، وقد جاء تقرير هذا التوحيد في سورة الكافرون، وفي غيرها من السور(٢).

وبهذا يتبين أن التوحيد الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب إنما يتضمن إثبات الصفات لله، لا نفيها، ومن ذلك ما جاء تقريره في سورة الإخلاص، وبذلك ينقلب الاحتجاج بالتوحيد على المتكلمين ممن جعله دالًا على نفي صفات الله أو بعضها.

---

(١) تفسير سورة الإخلاص للحافظ ابن رجب - ضمن مجموع رسائله (٢/ ٥٣٨ - ٥٣٩).

(٢) انظر: الصفدية (٢/ ٢٢٨ - ٢٢٩)، مجموع الفتاوى (٤/ ١٥٠ - ١٥٢) (١٧/ ١٠٧ - ١٠٨)، منهاج السنة النبوية (٣/ ٢٨٩ - ٢٩٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٨ - ٤٧٩)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٤ - ٢٢٦، ٢٨٤)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٨٥).

والتوحيد الذي قرره أهل الكلام - من أنه واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له - قد غلطوا فيه من جهتين:

الأولى: ما ضمنوه في تفسيرهم لهذه الألفاظ من معانٍ فاسدة، مناقضة لمفهوم التوحيد الشرعي، كنفي الصفات عن الله، أو نفي بعضها، أو غير ذلك.

والثانية: أنهم قد أهملوا ذكر المقصود الأكبر من التوحيد، والذي هو الغاية الكبرى من بعثة الرسل، ألا وهو إفراد الله بالعبادة، «وذلك أن الرجل لو أقرَّ بما يستحقه الرب تعالى من الصفات، ونزَّهه عن كل ما يُنَزَّه عنه، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء، لم يكن موحداً - بل ولا مؤمناً - حتى يشهد أن لا إله إلا الله، فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة، ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له»(١).

فكلام هؤلاء عن التوحيد - وإن كان فيه بعض المقاصد العامة الصحيحة - إلا أنه قد تضمن هذين الباطلين، فالأول من لبس الحق بالباطل، والثاني من كتم الحق، وقد قال الحقُّ سبحانه: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٤٢﴾ [البَقَرَة: ٤٢].

واحتجاج المتكلمين بالتوحيد - وبسورة الإخلاص - على نفي الصفات أو بعضها، يجاب عنه بمقامين: إبطالٌ يتضمن القلب، وقلبٌ صريحٌ للدليل.

أ - إبطال الدليل.

فأما إبطال الدليل الذي يتضمن القلب، فإنه يكون بإبطال المعنى الذي

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٦)، وانظر نفس المرجع: (١/ ٢٢٥ - ٢٢٦)، الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٥٠).

فسَّروا به لفظ (التوحيد)، وأسماء الله (الواحد) و (الأحد)، وهذا البيان إنما يتحقق بتتبع موارد إطلاق هذه الألفاظ في لسان الشرع، وفي لسان اللغة التي نزل بها ذلك الشرع، والنظر في تلك الإطلاقات، وهل دلَّت - أو دلَّ شيء منها - على ما قرره المتكلمون من معاني هذه الألفاظ، وهذا ما نتناوله من خلال النقاط التالية:

أولاً: دلالة الكتاب والسنة على بطلان تفسير المتكلمين لـ (الواحد).

لقد ورد لفظ (الواحد) و (الأحد) وما وافقهما في الاشتقاق، في مواطن كثيرة من كتاب الله وسنة مصطفاه ﷺ، لم يدل واحد منها على ما قرره المتكلمون، بل دلَّ على نقيض قولهم، حيث أطلقت تلك الألفاظ على من له صفات متعددة متغايرة، بل على ما هو جسم.

فمن ذلك:

- قوله تعالى عن الوليد بن مغيرة: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾﴾ [المدّثر: ١١].

فقد سمَّى اللهُ الوليدَ بـ (الوحيد)، وقد كان الوليد موصوفاً بالصفات، فلم يكن وصفه بالوحدة مانعاً من اتصافه بالصفات.

وهذا الاستدلال قد ذكره إمام أهل السنة والجماعة - أحمد بن حنبل رحمه الله - حيث قال في رده على استدلال الجهمية بحجة التركيب: «وقد سَمَّى الله رجلاً كافراً - اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي - فقال: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾﴾ [المدّثر: ١١]، وقد كان هذا الذي سماه الله (وحيداً) له عينان وأذنان، ولسان وشفتان، ويدان ورجلان، وجوارح كثيرة، فقد سماه وحيداً بجميع صفاته، فكذلك الله تعالى - وله المثل الأعلى - هو بجميع صفاته إلهٌ واحدٌ»[1].

(١) الردُّ على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢٨٤ - ٢٨٥)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٤).

فقد بين إمام أهل السنة أن تعدد الصفات في حقِّ المخلوق لا ينافي كونه (وحيداً) بنص القرآن، فإذا ثبت ذلك في المخلوق، فثبوته في حقِّ الخالق من باب أولى[(١)]، كما أن هذه الآية قد أُطْلِق لفظ (الوحيد) فيها على ما هو من الأجسام، و (الوحيد) مبالغةٌ من (الواحد)، فإذا جاز في الوحيد أن يكون جسماً، فجوازه في (الواحد) من باب أولى[(٢)].

- ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].

- وقوله سبحانه: ﴿وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ﴾ [النساء: ١١].

- وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النساء: ١].

- وسئل ﷺ عن الصَّلاةِ في الثَّوْبِ الْوَاحِدِ فقال: «أو كلكم يَجِدُ ثَوْبَيْنِ»[(٣)].

وقال ﷺ: «لا يُصَلِّي أحدكم في الثَّوْبِ الْوَاحِدِ ليس على عَاتِقَيْهِ شَيْءٌ»[(٤)].

والنصوص في هذا المعنى كثيرة، مما أُطلق فيه لفظ (الواحد) و (الواحدة) و (الأحد) و (الوحيد) ومشتقاته على ما يتصف بالصفات، أو ما يكون جسماً، مما دل على بطلان تفسير هؤلاء المتكلمين للفظ (الوحيد)[(٥)].

---

(١) انظر: التسعينية (٢/ ٤٠٧ - ٤٠٩).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨٨).

(٣) رواه البخاري (١/ ١٤٣) ح (٣٥٨)، ومسلم (١/ ٣٦٧) ح (٥١٥).

(٤) رواه البخاري (١/ ١٤١)ح (٣٥٢)، ومسلم (١/ ٣٦٨) ح (٥١٦).

(٥) انظر في هذه النصوص وغيرها: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١٣)، (٧/ ١١٥ - ١١٦)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨٨ - ٤٩٥)، حيث ذكر عشرات النصوص الشاهدة لهذا المعنى.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «ومعلوم أن كل ما في القرآن من اسم الواحد والأحد ... يناقض ما ذكروه، فان هذه الأسماء أُطلِقت على قائم بنفسه، مُشارٍ إليه، يتميز منه شيء عن شيء، وهذا الذي يسمونه في اصطلاحهم جسماً»[١].

ثانياً: دلالة اللغة على بطلان تفسير المتكلمين لـ (الواحد).

لا شك أن لفظ التوحيد ومشتقاته - كالواحد والأحد - هي من الألفاظ المشهورة المتداولة بين سائر الناس - خاصتهم وعامتهم - في كل اللغات، وما كان شأنه كذلك، وجب أن يكون معناه بيِّناً واضحاً يفهمه الجميع، وامتنع أن يُفسَّر بمعنى دقيق غامض، لا يتحصل دركه إلا لفئة مخصوصة منهم، ولهذا قال من قال من الأصوليين: اللفظ المشهور لا يجوز أن يكون موضوعاً لمعنى خَفِيٍّ لا يعلمه إلا خواصُّ الناس[٢].

إذا تقرر ذلك، تبين أن ما فسر المتكلمون به الواحد - من أنه الذي لا يشار إليه، ولا يتميز منه شيء دون شيء، أو أنه الذي لا ينقسم، وليس بجسم، ولا متصف...إلى آخر عباراتهم[٣] - أن ذلك من التفسير الباطل في اللغة، فإنه مما يعلم بالضرورة أن مثل هذه المعاني لم تطرأ على العربي - ولا غيره - في استعمالاته للفظ الواحد ومشتقاته.

فمعنى الواحد في اللغة هو - كما قال الأزهري - :«الواحِدُ بُنِيَ على انقطاعِ النَّظِيرَ، وعَوَزِ المثْلِ...والواحِدُ في صفة الله معناه: أنه لا ثَانِي لَهُ»[٤]، ولم يذكر أئمة اللغة المتقدمون الكبار من معاني الواحد ما زعمه

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١١٢)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٢).
(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١١٨، ١٢٠)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٥١).
(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١١٨).
(٤) تهذيب اللغة (٥/ ١٢٦ - ١٢٨).

المتكلمون في معناه.

بل قد أطبق أهل اللغة على أن الجسم الواحد يسمَّى واحداً، مع أن قابليته للانقسام مما يعلم بالاضطرار، وذلك كقولهم: رجل واحد، ويوم واحد، وحَيٌّ واحد، وفلان واحد قبيلته، وأمثال ذلك مما لا يحصيه إلا الله تعالى[(١)]، وقال قائلهم:

لقد بَهَرْتَ فما تَخْفى على أَحَدٍ ... إلا على أحدٍ لا يعرف القَمَرَا[(٢)]

وقال الآخر:

فلما الْتَقَيْنَا وَاحِدَيْنِ عَلَوْتُه ... بذي الكف إني لِلْكُماةِ ضَرُوبُ[(٣)]

ومعرفة ذلك المعنى وشهرته في لغة العرب مما يعلم بالاضطرار لكل من نظر في كلامهم وأشعارهم، وتواتره يغني عن سياق الشواهد عليه، بل إن ذلك لا يقتصر على لغة العرب، وإنما هو معروف في سائر اللغات.

وبهذا يمتنع أن يكون معنى الواحد في اللغة: الذي لا ينقسم[(٤)].

بل التحقيق أن يقال: إنه لم يطلق اسم (الواحد) في لغة العرب - ولا غيرهم من الأمم - إلا على ما هو جسم، منقسمٌ، موصوف بصفات، ولم

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١٣) (٧/ ١١٦).

(٢) قاله ذو الرمة، انظر: ديوان ذي الرمة (٥٠)، تهذيب اللغة (٥/ ١٢٥)، المجالسة للدينوري (١٦٠)، تاج العروس (١٠/ ٢٦١).

(٣) أنشده ابن الأعرابي، انظر: تهذيب اللغة (٥/ ١٢٥)، المحكم والمحيط الأعظم (٣/ ٤٨٨)، لسان العرب (٣/ ٤٤٦)، تاج العروس (٩/ ٢٦٣).

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨٢ - ٤٨٣)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١٣)، (٧/ ١١٦)، مجموع الفتاوى (١٧/ ٤٤٩). ومن معاجم اللغة: العين للخليل بن أحمد، مادة وحد (٣/ ٢٨٠ - ٢٨٢)، معجم مقاييس اللغة، مادة (وحد) (٦/ ٩٠)، تهذيب اللغة للأزهري، مادة (وحد) (٥/ ١٢٤ - ١٢٩)، لسان العرب، مادة (وحد) (٣/ ٤٤٦).

يطلق أبداً على ما ليس بجسم، ولا بموصوف، ولا بمنقسم، ولا مختص بجهة دون جهة.

وأما ما ليس بجسم ولا منقسم عند هؤلاء المتكلمين فإنه ليس بمعروف عند عامة الناس، عربهم وعجمهم، ولا يعقلونه، ولا يعلمون وجوده حتى يعبروا عنه، فكيف يُستَدَلُّ بلغتهم على شيء لم يعرفوه ولم يعقلوه؟! فهذا يبين امتناع الاستدلال باللغة على ذلك المعنى المخترع للواحد، هذا لو سُلِّم جدلاً أن ما لا ينقسم له وجود في الخارج، كيف والذين تصوروه متنازعون نزاعاً شديداً في إمكان وجوده أصلاً؟!(١).

وبهذا يتبين أن الاحتجاج باللغة هو مما ينقلب عليهم أيضاً.

قال شيخ الإسلام ؒ: «فلفظ الواحد وما يتصرف منه في لغة العرب وغيرهم من الأمم لا يطلق إلا على ما يسمونه هم[أي المتكلمون] جسماً منقسماً... وإذا كان كذلك لم يجز أن يُحتَجَّ بقوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البَقَرَة: ١٦٣]، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] ، ونحو ذلك - مما أنزله الله بلغة العرب، وأخبرنا فيه أنه ﴿أَحَدٌ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤] وأنه تعالى ﴿إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ - على أن المراد ما سَمَّوه هم في اصطلاحهم (واحداً) مما ليس معروفاً في لغة العرب، بل إذا قال القائل: **دلالة القرآن على نقيض مطلوبهم أظهر** كان قد قال الحق، فإن القرآن نزل بلغة العرب، وهم لا يعرفون الواحد في الأعيان إلا ما كان قائماً بنفسه(٢)، مُتَّصِفاً

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١١٣ - ١١٥) (٧/١١٦، ١١٨) الجواب الصحيح (٤/٤٧٩).

(٢) في المطبوع: «إلا ما كان قديماً بنفسه» وهو غلط بيِّن، والصواب ما أثبت، لدلالة السياق، ولبطلان المعنى الذي تدل عليه العبارة في المطبوع، ولما يدل عليه كلام الشيخ في مواضع أخرى عديدة ذكر فيها قريباً من هذا التقرير، ومن ذلك قوله في نفس هذا الكتاب: (١٠/٣٠٩): «فيقال لمن سأل بلفظ الجسم: ما تعني بقولك؟... - =

بالصِّفات، مبايناً لغيره، مُشَاراً إليه، وما لم يكن مشاراً إليه أصلاً، ولا مبايناً لغيره، ولا مداخلاً له، فالعرب لا تسميه واحداً، ولا أحداً، بل ولا تعرفه، فيكون الاسم (الواحد) و (الأحد) دل على نقيض مطلوبهم منه، لا على مطلوبهم»[(١)].

ولو فرض جدلاً أن لفظ الواحد قد أطلق على هذا المعنى في اللغة، فإن هذا المعنى سيكون من قبيل المجاز - على التسليم بالمجاز - لأن المعنى الذي يتبادر إلى الذهن هو المعنى السائد المشهور عند العرب من أنه يطلق على ما هو جسم ويتصف بالصفات، كما أن القرائن التي صاحبت هذا اللفظ في كتاب الله تدل على هذا المعنى، لأن القرآن أثبت للواحد صفات متعددة[(٢)].

وبذلك يبطل زعم الجويني وغيره ممن ذهب إلى أن إطلاق (الواحد) على ما ينقسم - كالإنسان الواحد - إنما هو من قبيل المَجاز، وأن الواحد الحقيقي هو الشيء الذي لا ينقسم[(٣)]، فإن المعنى الحقيقي عند أهل الحقيقة

= إلى أن قال - : «وإن عنيت بلفظ الجسم الموصوف بالصفات، القائم بنفسه، المباين لغيره، الذي يمكن أن يشار إليه، وترفع إليه الأيدي - فلا ريب أن القرآن قد أخبر أن الله له العلم والقوة والرحمة، والوجه واليدان، وغير ذلك..» وقوله في الرسالة الأكملية (ص٢٩): «إن الرب تعالى موجود قائم بنفسه، مشار إليه عندنا» وينظر: درء التعارض (٤/ ٢١٢ - ٢١٣، ١٥١، ١٥٥ - ١٥٦) (٦/ ٤٠، ١٦٠ - ١٦١، ٣٠٢، ٣١٠)، الجواب الصحيح (٤/ ٣٩٦، ٤٣٦ - ٤٣٨)، التدمرية (١٢١)، الصفدية (٢/ ١٠، ١١٩)، الفتاوى الكبرى (٦/ ٣٥٦)، بيان تلبيس الجهمية، ط المجمع (٢/ ٣٦٥) (٣/ ١٣٠) (٥/ ٤٣٦)، شرح حديث النزول (٦٩، ٧٦)، مجموع الفتاوى (٣/ ٣٣) وغيرها من المواضع.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١١٦ - ١١٧)، وانظر: نفس المرجع (١/ ١١٤ - ١١٥) (٧/ ١٢٠، ١٢٣).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١١٩ - ١٢١).

(٣) انظر: الشامل للجويني (٣٤٦)، لمع الأدلة له (٩٨)، شرح أسماء الله الحسنى للرازي (٣١١).

والمجاز هو المعنى المشهور، أو الذي يتبادر للفهم عند إطلاق الكلمة، أو هو ما يفهم من الكلمة عند تجردها عن القرائن، فلو سُلِّم لهؤلاء - تنزُّلاً - أن الشيء الذي لا ينقسم موجود، ثم سلم لهم تنزلاً أنه من معنى الواحد، لما كان ذلك المعنى هو المتبادر إلى الأذهان، بل لم يفهمه إلا آحاد الناس، ولم يأت له من الشواهد ما يثبت صحة كونه من معاني الواحد المجازية، فضلاً عن أن يكون هو المعنى الحقيقي للواحد، وإلا فالحقُّ أن الواحد لا يتناول هذا المعنى لا حقيقة ولا مجازاً، بل الحقُّ أن ما ذكروه من معنى الواحد لا وجود له أصلاً.

ولعل ما ادعاه الجويني ومن معه حول المعنى الحقيقي والمجازي للواحد إنما ورثوه عن قدماء الفلاسفة الملاحدة، فقد جاء في شرح ثامسطيوس لمقالة اللام لأرسطو ما نصُّه: «وأول المعقولات كلها الجوهر، ومن الجوهر البسيط منه الذي هو بالفعل الذي هو واحد، إذ ليس فيه تركيب مما بالفعل ومما بالقوَّة، والواحد بالحقيقة هو هذا»[(١)]، كما نص على هذا المعنى الفيلسوف الكِنْدِي[(٢)]، وغيره.

وبتتبع كتب المتكلمين لا ترى أنهم قد أوردوا شاهداً واحداً من الشرع أو من كلام العرب على ما ابتدعوه من معنى الواحد، وليس عندهم في ذلك إلا كلام أسلافهم من ملاحدة الفلاسفة والجهمية، ومن ضُلَّال المعتزلة والأشعرية، ممن لا تقوم الحجة بقولهم.

فتبين بما سبق أن هؤلاء الفلاسفة والمتكلمين قد ضَلُّوا أولاً في تفسيرهم للفظ الواحد، وضلُّوا ثانياً حين حملوا نصوص الوحي على ذلك

---

(١) شرح مقالة اللام لأرسطو، والشارح هو ثامسطيوس ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (١٥).

(٢) انظر: آخر رسالة الكِنْدِي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى - نسخة إليكترونية.

المعنى الباطل، فهم قد ألحدوا في الدليل، وضلُّوا في المدلول، فإن «أهل التحريف بكلام الأنبياء يُحدِثون لهم لغةً مخالفة للغة الأنبياء، ويحملون كلام الأنبياء عليها»(١)، فهؤلاء قد جنوا في حق الشرع وفي حق اللغة، و«كلامُ الأنبياء لا يجوز أن يُحمل إلا على لغتهم التي من عادتهم أن يخاطبوا بها الناس، لا يجوز أن يُحدث لغة غير لغتهم ويحمل كلامهم عليها، بل إذا كان لبعض الناس عادة ولغة يخاطب بها أصحابه - وَقُدِّر أن ذلك يجوز له - فليس له أن يُحَمِّل ذلك لغة النبي، ويَحْمِلَ كلام النبي على ذلك»(٢).

ثالثاً: دلالة العقل على بطلان تفسير المتكلمين لـ (الواحد).

وأما بطلان تفسيرهم للواحد في العقل، فبأن يقال: إن ما ذكروه في معنى (الواحد) من أنه موجود لا يتصف بصفة ثبوتية، وأنه لا يمكن أن يرى بالعين، أو أنه لا يختص بجهة دون جهة، وغير ذلك من معاني الواحد عندهم، هذا يقول لهم فيه أكثر العقلاء وأهل الفطر السليمة: إنه أمر لا يعقل، ولا وجود له في الخارج، فإنه «ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات ولا قدر، ولا يتميز منه شيء عن شيء، بحيث يمكن أن لا يرى ولا يدرك ولا يحاط به وإن سَمَّاه المُسَمِّي جِسماً»(٣)، وإنما هو فرضٌ ذهني مجرد، وكما سبق فإن الذهن قد يفرض المحالات الممتنعات، فلا عبرة بفرضه وتوهمه.

بل إن قولهم هذا ينقلب عليهم، وذلك أنهم إنما قصدوا من نفي التركيب إثبات واجب الوجود القديم، إذ إن مذهبهم يستلزم نفي القديم، وإثبات العدم المحض، «فإن هذه السلوب نعوت المعدوم»(٤)، وذلك

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٤٧٨)، وفي الأصل: (ويحملون كلام الأنبياء عليه).
(٢) الجواب الصحيح (٤/ ٤٨١).
(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨٣).
(٤) قاله الذهبي، كما في العلو - ت: أشرف عبد المقصود (١٤٣).

مناقضٌ لما وصف الله به نفسه في كتابه من أنه (الأحد) (الصمد)، وأنه العلي العظيم، وهكذا سائر ما ثبت من الصفات[(١)]، «فإنما لم يكن أحدٌ كفواً له لمَّا كان صمداً كاملاً في صمديته، فلو لم تكن [له][(٢)] صفات كمال ونعوت جلال، ولم يكن له علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا إرادة، ولا كلام، ولا وجه، ولا يد، ولا سمع، ولا بصر، ولا فعل يقوم به، ولا يفعل شيئاً ألبتَّة، ولا هو داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوق عرشه، ولا يرضى، ولا يغضب، ولا يحبُّ، ولا يبغض، ولا هو فَعَّال لما يريد، ولا يُرى ولا يمكن أن يُرى، ولا يشار إليه، ولا يمكن أن يشار إليه = لكان العدم المحض كُفُواً [له][(٣)]، فإن هذه الصفات منطبقة على المعدوم، فلو كان ما يقوله المعطلون هو الحق لم يكن صمداً وكان العدم كفواً له»[(٤)].

فعلى قول هؤلاء المعتزلة والجهمية يمتنع أن يكون في الوجود واحد[(٥)].

وبيان ذلك أن يقال لهؤلاء: إما أن تقولوا عن الباري تعالى إنه موجود، أو معدوم.

فسيقولون: هو موجود، فيقال لهم: إن كان الباري موجوداً، فمن المعلوم أن الموجود: إما أن يكون قديماً أو مُحدَثاً، وإما أن يكون واجباً موجوداً بنفسه أو ممكناً مفتقراً إلى غيره، كما أنه إما أن يكون قائماً بنفسه، أو قائماً بغيره، إلى غير ذلك من المعاني، فلا خروج للموجود عن شيء من هذه المعاني، فإن أثبتُّم أن الباري قديم، واجب، موجود بنفسه، قائم

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨٧)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٤٣)، الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٢٧).

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

(٤) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٢٧).

(٥) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٨).

بنفسه، فقد أثبتُّم معاني متعددة، وانتقض الدليل عليكم، وإن نفيتم جميع هذه المعاني عن الله فإنما جعلتموه معدوماً، إذ قد ثبت أن هذه المعاني لا يخرج عنها شيءٌ من الموجودات، بل لا يخلو منها إلا المعدوم[١]، «فإن وجود ذات عريَّة عن جميع الصفات ممتنع»[٢].

قال شيخ الإسلام ﷺ عن هؤلاء المتكلمين: «ولا ريب أن أصل كلامهم - بل وكلام نفاة العلو والصفات - مبنيٌّ على إبطال التركيب، وإثبات بسيطٍ كليٍّ مُطلق - مثل الكليات - وهذا الذي يثبتونه لا يوجد إلا في الأذهان، والذي أبطلوه هو لازم لكل الأعيان، فأثبتوا ممتنع الوجود في الخارج، وأبطلوا واجب الوجود في الخارج»[٣].

وقد نبَّه إلى هذا المعنى الإمام عثمان بن سعيد الدارمي ﷺ، حيث قال - مبيناً معنى التوحيد في القرآن، ورادّاً على الجهمية الذين احتجوا بالتوحيد على نفي الصفات -: «فادعى المعارض أن الناس تكلموا في الإيمان، وفي التَّشَيُّع، والقدر، ونحوه، ولا يجوز لأحد أن يتأول في التوحيد غير الصواب، إذ جميعُ خلق الله يُدْرَكُ بالحواسِّ الخمس: اللَّمس، والشمِّ، والذَّوق، والبصر بالعين، والسمع، واللهُ بزعم المعارض لا يُدْرَكُ بشيءٍ من هذه الخمس.

فقلنا لهذا المعارض - الذي لا يدري كيف يتناقض - : أما قولك: لا يجوز لأحد أن يتأول في التوحيد غير الصواب. فقد صدقت، وتفسير التوحيد عند الأمة وصوابه: قول لا إله إلا الله وحده لا شريك له...[ثم ساق ﷺ بعض النصوص في ذلك، ثم قال:] فهذا تأويل التوحيد وصوابُه عند الأمة،

---

(١) انظر: الفتاوى الكبرى (٥/ ٩٠ - ٩١).
(٢) شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٨٣).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٢٥٣).

فمن أدخل الحواس الخمس أيها المعارض في صواب التأويل من أمة محمد ومن عدَّها فأشر إليه ... ولمن تأول في التوحيد الصواب، لقد تأولت أنت فيه غير الصواب، إذ ادَّعيت أن الله لا يُدرَك ولم يُدرِك بشيء من هذه الحواس الخمس، إذ هو في دعواك لا شيء، والله مكذِّبٌ من ادعى هذه الدعوى في كتابه، إذ يقول عز وجل: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النِّسَاء: ١٦٤]. .. فأخبر الله في كتابه أن موسى ﷺ أدرك منه الكلام بسمعه، وهو أَحَدُ الحواسِّ عندك وعندنا، ويدرَكُ في الآخرة بالنَّظر إليه بالأعين، وهي الحاسة الثانية، كما قال الله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ٢٣﴾ [القِيَامَة: ٢٢-٢٣]»[(١)].

فبين ﷺ أن حقيقة (الواحد) عند هؤلاء الجهمية أنه لا شيء، أي أنه هو العدم بعينه، «ولهذا وصفهم أئمة الإسلام بالتعطيل، وأنهم دلَّاسون، ولا يثبتون شيئاً، ولا يعبدون شيئاً»[(٢)]، وقد قال فيهم جمعٌ من السلف - ممن وقف على حقيقة قولهم - : «إنما يدورون على أن يقولوا: ليس في السماء إله»[(٣)].

---

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/ ١٥٢ - ١٥٦)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨٥ - ٤٨٦).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ١٤٣).

(٣) قال بذلك جمع من السلف، ومنهم:
حماد بن زيد، كما في: خلق أفعال العباد للبخاري - ت: عميرة (٣١)، والصواعق المرسلة لابن القيم (٤/ ١٣٩٧)، والعلو للعلي الغفار للذهبي (١٤٣).
و: جرير بن عبد الحميد الرازي - شيخ إسحاق بن راهويه - كما نقله في: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٨٤) وعزاه إلى كتاب: الرد على الجهمية لابن أبي حاتم، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٦٥)، والصواعق المرسلة لابن القيم (٤/ ١٣٠٤)، واجتماع الجيوش الإسلامية له (١٣٧)، كما ذكره الذهبي في العلو (١٤٩).
و: أبو معمر إسماعيل بن إبراهيم، كما في العلو للذهبي (١٧٤ - ١٧٥).
و: الحافظ أبو معمر القطيعي، كما ذكره ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية (١٣٨)، وعزاه إلى الرد على الجهمية لابن أبي حاتم.

وكما قرر الإمام ابن عبد البر أن حقيقة قول أهل البدع - من الجهمية والمعتزلة ممن أنكر الصفات - هي النفي للمعبود[١].

ومما يحقق هذا المعنى أن يقال لأصحاب هذا الاستدلال - كالرازي وغيره - : إن طوائف كثيرة من نفس المتكلمين يقولون: إنه لا موجود إلا جسم، أو ما قام به، أو يقولون: إنه لا موجود إلا الجسم فقط، ولا يعقل موجود إلا كذلك، فهؤلاء إذا فُسِّر عندهم (الأحد) بما ليس بجسم ولا جوهر - كما فسرتم به الأحد - فإنهم سيقولون: قد فسَّرت الأحد بالمعدوم[٢].

فتحصَّل بما سبق من دلالة الشرع واللغة والعقل بطلان تفسير المتكلمين للواحد بما ليس بجسم، ولا منقسم، ولا متصف بالصفات..إلخ، وأن الواحد قد يطلق على ما هو جسم ومنقسم ومتصفٌ بالصفات.

وهذا المعنى قد أقر به جمع من المتكلمين:

فممن أقر به: إمام الكلابية، عبد الله بن سعيد بن كلاب، حيث قال في كتابه المسمى بـ (التوحيد): «معنى قولنا: (الله واحد): أنه منفرد بنفسه، لا يدخله غيره»، كما قال في مطلق القول عن شيء ما إنه واحد: «إنه قد يقال ذلك لما هو أشياء كثيرة مجتمعة، وهو أجسام متماثلة كما يقال: إنسان واحد»[٣].

وكذلك الآمدي من الأشعرية، فقد رد على من عرَّف الواحد بأنه: (الشيء الذي لا يصحُّ انقسامه)، وبين أن الواحد قد يطلق على ما هو قابل للقسمة، كآحاد الناس والموجودات[٤].

---

(١) انظر: التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٤٥)، إثبات صفة العلو لابن قدامة (١٣٠).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٩٨)، وانظر كذلك: تهافت الفلاسفة (١٣٦).

(٣) نقله عنه في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٧ - ٤٦٨).

(٤) انظر: أبكار الأفكار (٢/ ٨٩).

وبهذا يبطل ما قرره الرازي وغيره من أن «الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين، وذلك ينافي الوحدة»[١]، فقد أُطلق لفظ (الواحد) و(الواحدة) و (الأحد) و (الوحيد) في ما تقدَّم من نصوص الكتاب والسنة وفي اللسان العربي على ما هو جسم، ومتصف بالصفات، وقابل للانقسام، مما دل على بطلان استدلالهم، بل انقلابه عليهم[٢].

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «فتبين أن لفظ (التوحيد) و (الواحد) و(الأحد) في وضعهم واصطلاحهم غير (التوحيد) و (الواحد) و (الأحد) في القرآن والسنة والإجماع، وفي اللغة التي جاء بها القرآن، وحينئذ فلا يمكنهم الاستدلال بما جاء في كلام الله ورسله وفي لفظ التوحيد على ما يَدَّعونه هم؛ لأن دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلم وعادته المعروفة في خطابه، لا بلغةٍ وعادةٍ واصطلاحٍ أحدثه قوم آخرون بعد انقراض عصره وعصر الذين خاطبهم بلغته وعادته، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]. بل لفظ (التوحيد) و (الأحد) و (الواحد) الموجود في كلام الله ورسوله يدل على نقيض قولهم، وأنه موصوف بالصفات الثبوتية، كما تقدم التنبيه عليه»[٣].

ومما يحقق هذا الانقلاب أن هؤلاء المتكلمين قد أطلقوا لفظ الواحد على كثير من الأجسام، فيقولون: واحد بالجنس، وواحد بالنوع، وواحد بالشخص، وكلامهم في ذلك مشهور[٤]، ثم فسروا الواحد في هذا المقام بما يناقض ذلك الإطلاق والاستعمال، وما هذه إلا قطرة من بحار تناقضاتهم، فهم قد التمسوا تفسير (الواحد) و (التوحيد) من غير كتاب الله،

---

(١) أساس التقديس (٢٤).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨٢ - ٤٨٣).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٢٢ - ١٢٣)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٤).

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٩٨).

ولا سنة مصطفاه ﷺ، ولا لسان كتاب الله، فتناقضوا واختلفوا، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النِّسَاء: ٨٢].

ب - قلب الدليل

وأما قلب الدليل عليهم فمن وجوه:

الوجه الأول: أن لفظ (التوحيد) و (الواحد) إنما يدل على إثبات صفات الكمال لله، لا على نفيها.

وبيان ذلك: أن لفظ (التوحيد) يدل على إثبات شيء واحد، متميِّز عن غيره، ليس كمثله شيء.

وهذا الواحد لا بد أن يكون له في نفسه حقيقة ثبوتية، يختص بها، ويتميز بها عما سواه؛ حتى يصح أن يكون ليس كمثله شيء في تلك الأمور الثبوتية، فإن العدم المحض لا يقال عنه إنه ليس كمثله شيء، ولو قيل ذلك عنه لم يكن مدحاً له، فلا بد لمن نفى المثل عنه أن يثبت له حقيقة ثابتة متصفة بصفات؛ لكي ينفى مماثلة غيره له في ذاته وصفاته، فتحصَّل أن وصف الإله بأنه واحد يستلزم وصفه بالصفات الثبوتية، وبذلك ينقلب الاحتجاج بالتوحيد والواحد عليهم[١].

قال الإمام ابن القيم عن أهل الفلسفة والتجهم: إنهم قد «سمَّوا التوحيد الذي بعث الله به الرسل: تركيباً، وتجسيماً، وتمثيلاً، وجعلوا هذه الألقاب له سهاماً وسلاحاً يقاتلون بها أهله، فتترَّسوا بما عند أهل الحقِّ من الأسماء الصحيحة، وقاتلوهم بالأسماء الباطلة. . .ومن العجب أنهم سمَّوا توحيد الرسل: شركاً، وتجسيماً، وتشبيهاً، مع أنه غاية الكمال، وسمَّوا تعطيلهم .. ونفيهم: توحيداً، وهو غاية النَّقص»[٢].

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨٣) .

(٢) الصواعق المرسلة (٣/ ٩٣٢).

الوجه الثاني: أن هؤلاء قد عَرَّفوا الواحد والأحد: بما ليس بجسم، وأرادوا بذلك تنزيه الله عن الجسمية، واستدلوا لذلك بسورة الإخلاص كما سبق.

فيُقال لهم: على تفسيركم السابق للأحد، فإن قول الله تعالى في نفس السورة: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤] يكون معناه: ولم يكن ما ليس بجسم كفواً له.

والذي ليس بجسم عندكم إنما هو الجوهر الفرد.

فعلى هذا يكون معنى الآية: ولم يكن الجوهر الفرد كفواً له.

ويكون معنى قوله تعالى: ﴿لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّي وَلَآ أُشْرِكُ بِرَبِّيٓ أَحَدًا ۝٣٨﴾ [الكهف: ٣٨] أي: لا أشرك الجوهر الفرد بربي، وهكذا في بقية الآيات الدالة على نفس المعنى.

فعلى تفسيرهم للأحد لا يكون في هذه الآيات ولا غيرها نفيٌ لمشاركة الأجسام لله تعالى، بل تكون دلالتها مقصورةً على نفي مكافأة ومشاركة ما ليس بجسم له سبحانه، وهو الجوهر الفرد فقط، هذا على القول بوجوده، أما على القول بنفيه فإن معنى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤] أي: ولم يكن ما ليس موجوداً كفواً له، ومعنى: ﴿لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّي وَلَآ أُشْرِكُ بِرَبِّيٓ أَحَدًا ۝٣٨﴾ [الكهف: ٣٨] أي: ولا أشرك به ما لم يوجد، فيكون نفيُ الكفءِ و الشريك له مقصوراً على الجوهر، أو على العدم المحض، وأما الأجسام، فلم تُنفَ مشاركتها ومكافأتها لله في هذه الآيات على تفسيرهم للأحد، وهذا مناقض لمقصدهم من الاستدلال بهذه السورة على نفي الجسمية، بل ربما تأتّى لمشرك أو مُمَثِّلٍ مُجَسِّم أن يحتج بمفهوم المخالفة في هذه الآية - على وفق تفسير المتكلمين للأحد - على جواز وجود الشريك والمثيل له تعالى من الأجسام، فيقول: قولكم: ولم يكن له

كفواً مما ليس بجسم، يدل على جواز أن يكون له كُفءٌ من الأجسام، فإما أن يُسَلِّم له هؤلاء، أو يُبطِلوا تفسيرهم للأحد، وعلى التقديرين ينقلب استدلالهم عليهم.

ولا شك أن هذا التقدير - مع مناقضته لمقصودهم، وانقلابه عليهم - إلا أن فيه تقصيراً كبيراً في دلالة هذه الآيات، فإن عامة ما في هذا الكون، وعامة ما يراه الناس ويشاهدونه إنما هو من الأجسام، ومع ذلك لم تنف مشاركتها لله ومكافأتها له عند هؤلاء على التفسير السالف للأحد، والحَقُّ أن نفي الشريك والكُفءِ والند والمثيل له تعالى عامٌّ لكل شيء من الأجسام وغيرها، خصوصاً وأن عامة ما قد وقع الإشراك به إنما هو من الأجسام المُشاهدة، كالأصنام، والأوثان، والشمس، والقمر، فتأمل كيف تضمن مذهب أهل الإثبات تمام التنزيه لله تعالى عن الكفء ومماثلة الأجسام، خلافاً لما يدَّعيه هؤلاء المتكلمون من كونهم أهل التوحيد والتنزيه[١].

الوجه الثالث: أن يقال لأصحاب هذا الدليل ممن أثبت بعض الصفات - كالأشعرية ونحوهم -: إن تفسيركم لـ (الواحد) و (الأحد) بما ينافي التعدد والكثرة هو مما ينقلب عليكم، ذلك أن ما زعمتموه من حد (الواحد) مناقض لما ذهبتم إليه من إثبات الصفات لله سبحانه، فإن هذه الصفات التي أثبتموها - من العلم والقدرة والسمع والبصر..إلخ - هي صفات متعددة قديمة قائمة بالله تعالى، خصوصاً وأنكم قد صرَّحتم بأن الصفات ليست هي الذات، بل هي زائدة على الذات[٢].

فيلزمكم على هذا أحد أمرين: إما المصير إلى ما ذهب إليه أهل

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٩٤ - ٤٩٥، ٥٢٢)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١٤)، مجموع الفتاوى (١٧/ ٤٥٠).

(٢) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (١٢٩).

التعطيل المحض للصفات - كالجهمية والمعتزلة - ممن احتج بحجة التركيب على نفي الصفات جميعاً، وإما المصير إلى مذهب السلف، ممن رفض هذا المفهوم البدعيّ للواحد والأحد، فأثبت الصفات كلها لله، وأما الإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعضه، فذلك تناقض يدل على بطلان أساس هذا المذهب، وما كان جواباً لكم - معشرَ الأشاعرة - عن استدلالات المعتزلة وإلزاماتهم فإنه يمكن لأهل الإثبات أن يجيبوا بمثله[1].

بل إن هذا الاستدلال ينقلب على المعتزلة، وعلى الغلاة من الفلاسفة وأشباههم بنحو ما سبق، وبيان ذلك بأن يقال:

إن هؤلاء قد احتجوا بالتركيب على نفي جميع الصفات عن الله، حيث جعلوا لفظ (الواحد) و (الأحد) مانعاً من تعدد المعاني المفهومة الثبوتية بالكلية.

وهؤلاء قد أثبتوا وجود الصانع، كما أثبتوا وجوبه بالنفس.

فيقال لهم: يلزمكم أحد أمرين:

إما أن تقولوا: إن مسمى الوجود هو مسمى الوجوب بالنَّفس، وهذا باطل مخالف للمحسوس؛ لأن لازم ذلك أن يكون كل موجود فهو واجب، فيكون جميع ما في الكون من أجسام وأعراض واجبة الوجود بالنفس، وفساد ذلك معلوم بالبديهة، وهم لا يقولون به.

وإما أن تقولوا: إن مسمى الوجود ليس هو مسمى الوجوب بالنفس، ففي هذا إثبات لمعنيين: الوجود، والوجوب، وعلى أصلكم، فإن هذه ثنائيَّةٌ مناقضة لوحدانية الرب حسب تفسيركم لها، فضلاً عن المعاني الأخرى التي أثبتموها، أو أثبتها بعضكم مضافة إلى الله تعالى، من إبداع العالم، وأنه علة له، وأنه قائم

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٩٩ - ٥٠٠).

بنفسه، وأنه ذات، وعقل، وغير ذلك مما يعلم بالضرورة أنها معانٍ متغايرة متميزة في العقل كتميُّز ما أثبتته الصفاتية، وبذلك ينقلب الدليل عليهم، ويتبين أن «المعتزلة وإن نفوا الصفات، فإنهم يعترفون بما يستلزم إثباتها»[(١)].

الوجه الرابع: - وهو مقارب لسابقه - وذلك بأن يقال: إن احتجاج الفلاسفة بالتوحيد ينقلب عليهم في نفس مسمى التوحيد.

بيان ذلك: أن الفلاسفة قد أقروا بأصل وجود الله، بل سمَّوه (واجب الوجود)، كما أنهم أقروا بوحدانيَّته، وفسروا وحدانية الرب بعدم وقوع التعدد والغيريَّة في ذاته، ولا صفاته، ولا أفعاله، بأي وجه من الوجوه - على ما تقدم تفصيله - .

فيقال لهؤلاء - ولابن سينا منهم على وجه الخصوص - : إنك قد صرَّحت بأن «كون الشيء واحداً، غير كونه موجوداً»[(٢)].

فهذا تصريح بأن معنى كون الشيء موجوداً مغاير لمعنى كونه واحداً، وهذا صحيح، فإن معنى الوحدة أخص من معنى الوجود، إذ كل واحد في الخارج فهو موجود، ولا عكس، فتحصل أن (الوحدة) و (الوجود) هما معنيان متغايران، متعددان، بنصِّ كلام ابن سينا، ومع ذلك فقد أضافهما إلى الباري تعالى بنصِّ كلامه أيضاً، فانقلب قوله عليه، إذ إن الفلاسفة - ومنهم

---

(١) شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٧٥)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٠٠ - ٥٠١، ٥٣٨ - ٥٣٩، ٦٠٥) (٢/ ٢٦٥)، مجموع الفتاوى (٦/ ٣٤٥)، مسألة في المعية والنزول ضمن المجموعة العلية لابن تيمية - جمع د هشام الصيني - المجموعة الأولى (ص٩٣)، وانظر كذلك: تهافت الفلاسفة للغزالي (١٣٦)، شرح المواقف للإيجي (١/ ٣٧١ - ٣٧٢).

(٢) نقله عنه الشهرستاني، كما في: الملل والنحل (٢/ ٧٨)، ولم أجده فيما بين يدي من كتب ابن سينا.

ابن سينا - يعدون مثل هذه الغيرية من التركيب المنفي عن الباري سبحانه.

وكما سبق، فإن مثل هذا الانتقاض والانقلاب لا مفرَّ منه لأحد من الفلاسفة ولا غيرهم، فالكل مضطرٌّ إلى أن يضيف معاني متعدِّدة للباري سبحانه، ولا مفر من إثباتها إلا بأحد أمرين: فإما القول بالإلحاد المطلق، ونفي أصل وجوده سبحانه، وإما إثبات تعدد تلك الصفات والمعاني، على وفق ما وصف الباري به نفسه.

قال شيخ الإسلام ﷺ - مبيناً أن القول بالصفات المتعددة لازم لكل الفِرق - :«ولهذا كان جميع العقلاء مضطرين إلى إثبات معان متعددة لله تعالى:

فالمعتزلي يُسَلِّم أنه حيٌّ، عالمٌ، قادرٌ، ومعلومٌ أن كونه حيّاً ليس هو معنى كونه عالماً، ومعنى كونه عالماً ليس معنى كونه قادراً.

والمتفلسف يقول: إنه عاقلٌ ومعقولٌ وعقلٌ، ولذيذ ومُتَلَذِّذٌ ولَذَّة، وعاشق ومعشوق وعشق[(١)].

ومعلوم بصريح العقل أن كونه يُحِبُّ ليس هو كونه يعلم، وكونه محبوباً معلوماً ليس هو معنى كونه مُحِبّاً عالماً، والمتفلسف يقول: معنى كونه عالماً هو معنى كونه قادراً مؤثراً فاعلاً، وذلك هو نفس ذاته، فيجعل العلم هو القدرة، وهو الفعل، ويجعل القدرة هي القادر والعلم هو العالم والفعل هو الفاعل . . . ومعلوم فساد هذه الأقوال بصريح العقل، ومجرد تصورها التام يكفي في العلم

---

(١) انظر: شرح مقالة اللام لأرسطو (والشرح لثامسطيوس) ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (١٧)، آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (٣٥ - ٣٩)، النجاة لابن سينا (٢/ ٩٩ - ١٠١)، التعليقات له (٢٩٨، ٣٠٢)، تهافت الفلاسفة للغزالي (١١٤، ١٢٣)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٥٣ - ٣٥٥)، فيما بعد الطبيعة لعبد اللطيف البغدادي، ضمن مجموع: الأفلاطونية المُحدَثة عند العرب د: بدوي (٢٥٤).

بفسادها»[١]، «فما من طائفة من الطوائف إلا وهي تضطر إلى أن تجعل ذاته مستلزمة للوازم، وحينئذ فنفي هذا التلازم لا سبيل لأحد إليه، سواء سمي افتقاراً أم لم يُسَمَّ، وسواء قيل: إن هذا يقتضي التركيب، أو لم يُقَل»[٢].

الوجه الخامس: أن الفلاسفة قد أرادوا إثبات واجب الوجود بنفي المعاني المستلزمة لثبوت التركيب، والذي هو من خصائص الممكن عندهم.

فيقال: إن حجتكم هذه تنقلب عليكم، لأن وجوب الوجود هو معنى من المعاني.

فنفي المعاني عن الباري باطّراد يوجب نفي الوجوب.

فكان ما أثبتوا به الوجوب موجباً لنفي وجوب الله، بل ونفي وجوده، فضلاً عن نفي توحيده، فانقلبت حجتهم عليهم[٣].

ومما يوضح ذلك أن يقال:

- إنه قد ثبت أن الله تعالى حقٌّ، موجودٌ، عالمٌ، قادرٌ، فاعل.
- كما أن الممكن قد يكون موجوداً، عالماً، قادراً، فاعلاً.
- وليست المشاركة في مجرد اللفظ، بل في معانٍ معقولة معلومة باضطرار.

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٤٠ - ٥٤١)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٤٥ - ٣٤٦).

ومن المعاني التي تراها في كتب الفلاسفة: الجود (كما في التعليقات لابن سينا ٣١٥)، وأنه خير مطلق (التعليقات٣١٦)، وأنه أول، وله قدرة وحكمة وعلم (التعليقات٣٥٦، ٤٣٠)، وأنه يعقل ذاته، ويعقل ما بعده، ويعقل سائر الأشياء (الإشارات والتنبيهات ٣/ ٢٧٨)، وانظر التعليقات (٣٢٠)، ولا شك أن هؤلاء الفلاسفة لم يعددوا هذه المعاني وغيرها إلا لإدراكهم لتعدد معانيها، وكون كل واحد منها ليس هو الآخر، كما قرر ذلك الشيخ ابن تيمية في النقل السابق.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٣٩).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٤٥).

وبهذا يعلم أن ثمة أمرين:

(أ) قدر مشترك بين ما أضيف إلى الخالق وإلى المخلوق من تلك الصفات، وهو أصل معنى تلك الصفة، كأصل معنى العلم أو القدرة.

(ب) وهناك قدر يقع به الامتياز بين ما أضيف إلى الخالق من تلك الصفات وما أضيف إلى المخلوق منها(١).

إذا تقرر هذا فيقال أولاً: إن هذا القدر الذي يتميز به الواجب عن غيره لا يمكن أن يكون بأمور سلبية أو إضافية؛ لأن الفلاسفة بأنفسهم قد قرروا في منطقهم أن الأمور السلبية والإضافية لا تُمَيِّز بين المُشترِكَين في أمرٍ كُليّ وجوديّ، وإنما يقع التمييز بأمور ثبوتيَّة، فيلزم من هذا الإقرار بالمعاني الثبوتية المضافة إلى الباري، فيبطل أصل دليل التركيب عندهم(٢).

ويقال ثانياً: إن كان القدر المشترك (أ) يستلزم القدر الذي يقع به الامتياز (ب): فيلزم أن يكون الواجب ممكناً، والممكن واجباً، وهذا بيِّن البطلان، إذ لا يكون هناك فارق بين الخالق والمخلوق، ولا أحد يقول بهذا.

- وإن كان القدر المشترك (أ) لا يستلزم القدر الذي يقع به الامتياز (ب): فقد صار للواجب جهتان: جهة اشتراك (أ)، وجهة امتياز يمتاز بها عن الممكن (ب)، وهذا عند الفلاسفة تركيب ممتنع، «فإن كان هذا التركيب

---

(١) وهذا التفريق لا يمكن أن ينكره الفلاسفة، فعلى سبيل المثال: الفلاسفة المتأخرون - كابن سينا وشيعته - يقرُّون أن الله واجب، وأن العالم واجب، فهذا هو ما سميناه قدراً مشتركاً، ولكنهم يقولون: الله واجبٌ لنفسه، والعالم واجب لغيره (وهذا هو القدر الذي يقع به الامتياز)، ومثل ذلك يقال في المعاني التي أثبتوها للأول، كالقِدَم والوحدانية وغيرهما.

(٢) انظر: الصفدية (١/ ١٢٠ - ١٢١).

مستلزماً لنفي الواجب، فقد صار ثبوت الواجب بنفسه مستلزماً لنفيه، وهذا متناقض.

فثبت بهذا (البرهان الباهر) أن هذه الحجة متناقضة في نفسها، كما ثبت أنها معارِضَةٌ - على أصولهم - لِما أثبتوه»[١]، إذ يكون ما أثبتوا به الواجب مستلزماً لنفي الواجب، وبذلك تنقلب حجتهم عليهم.

قلب احتجاج المتكلمين باسم الله: (الصمد) على نفي الصفات.

وأما احتجاجهم باسم الله (الصمد) على نفي التركيب المتضمن لنفي الصفات، فهو مما ينقلب عليهم أيضاً - بنحو ما سبق ذكره في اسم الله (الأحد) - وبيان ذلك بأن يقال:

أولاً: إن التفسيرين اللذين ذكروهما لاسم الله (الصمد) هما تفسيران صحيحان.

فإن السلف قد تعددت أقوالهم في تفسير اسم الله (الصمد)، إلا أن هذا التعدد هو من خلاف التنوع لا خلاف التضاد، فكل أقوال السلف في معناه صحيحة، وأشهر ما قيل في تفسيره قولان:

القول الأول: أن الصمد هو: الذي لا جوف له، وهذا قول أكثر السلف، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وطائفة من أهل اللغة.

وقريب منه قول من قال: الذي لا يأكل ولا يشرب، وقول من قال: تفسيره ما بعده، أي أنه لم يلد ولم يولد.

والقول الثاني: أن الصمد هو: السيد الذي يصمد إليه في الحوائج، وهو قول طائفة من السلف، والخلف، وقول جمهور اللغويين.

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٤٥ - ٣٤٦).

وقريب منه قول من قال: إنه الكامل في جميع صفاته وأفعاله، ومن قال: هو السيد الذي كمل في جميع أنواع السؤدد(١).

ثانياً: وأما استدلال هؤلاء باسم الصمد على نفي التركيب والتجسيم والحَدِّ، فيقال فيه بنحو ما سبق من القول والتفصيل في لفظ (التركيب):

أ- فإن كان المراد: أن اسم (الصمد) يدل على أن الله تعالى لا ينقسم ولا يتجزَّأ ويتفرق وينفصل بعضه من بعض، كانقسام أعضاء الحيوان، فإن هذا النفي صحيح، وهو من مدلول اسم الله الصمد، فإن اسم الصمد يدل على الاجتماع(٢)، والله سبحانه لا يجوز عليه شيء من التفرق والانقسام والتمزق وما يتبع ذلك من تركيبٍ ونحوه، سواء قيل إنه كان أجزاء متفرقة ثم اجتمعت، أو قيل إنها لم تزل مجتمعة لكنها قابلة للتفرق والانفصال، فكل ذلك من أبطل الباطل، وهو منافٍ لكمال الباري وصمديته، «فإن هذا إنما يجوز على ما يجوز أن يفنى بعضه أو يعدم، وما قبل العدم والفناء لم يكن واجب الوجود بذاته، ولا قديماً أزليّاً، فإن ما وَجَبَ قِدَمُه امتنع عدمه، وكذلك صفاته التي لم يزل موصوفاً بها وهي من لوازم ذاته، فيمتنع أن يعدم

---

(١) انظر: تفسير ابن أبي حاتم (١٠/ ٣٤٧٤)، تفسير الصنعاني (٣/ ٤٠٧)، السنة لابن أبي عاصم (١/ ٢٩٨ - ٣٠٣)، تفسير الطبري - ط: دار الفكر (٣٠/ ٣٤٤)، العظمة لأبي الشيخ الأصبهاني (١/ ٣٧٧ - ٣٨٦)، تفسير البغوي (٤/ ٥٤٤ - ٥٤٥)، زاد المسير (٩/ ٢٦٧)، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٢١٤ - ٢٣٥) فقد فصَّل القول ﷺ في بيان معنى الصمد في هذا الموضع، و: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٨ - ٦٠، ٥١١)، الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٣٩)، شرح حديث النزول (١١٥ - ١١٨)، بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ١٦٦ - ١٦٨)، تفسير ابن كثير - ط: دار الفكر (٤/ ٥٧١)، تفسير سورة الإخلاص للحافظ ابن رجب - ضمن مجموع رسائله (٢/ ٥٤٠ - ٥٤٤).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٨).

اللازم إلا مع عدم الملزوم»[1].

فمن صمديته تعالى أنه لا جوف له ولا أحشاء، فلا يدخل فيه شيء، فلا يأكل سبحانه ولا يشرب، كما أنه صمد لا جوف له، فلا يخرج منه شيء من الأعيان، فلا يلد، ولذا فسر بعض السلف (الصَّمد) بأنه: الذي لا يخرج منه شيء، فمن الممتنع عليه تعالى أن يلد وأن يولد، فلا يخرج منه شيء سبحانه، ولا يدخل فيه شيء، وهذا من معاقد الاتفاق بين المسلمين سُنِّيِّهِم وبِدْعِيِّهم[2].

ب - وأما إن كان الاستدلال باسم الله (الصمد) على نفي الصفات أو بعضها عنه تعالى، كنفي الوجه واليدين والعينين، ونفي أن يُرى في الآخرة، فإن هذا استدلال باطل، لا شاهد له من الشرع ولا من اللغة.

بل إن هذا الاستدلال مما ينقلب على أصحابه في الشرع واللغة:

أما انقلابه عليهم في الشرع، فإنه لم يقل أحد من السلف إن اسم الله الصمد يدل على نفي الصفات عنه سبحانه، بل تفسيرات السلف للصمد - من الصحابة والتابعين ومن بعدهم - دالة على النقيض من ذلك، حيث جعلوا هذا الاسم دالًّا على إثبات صفات الله تعالى[3].

ومن أجمع ما قيل في ذلك ما فسَّره به حبر هذه الأمة - عبد الله بن

---

(١) تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٢٩٧)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٨)، الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٢٩).

(٢) انظر: تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٢٣٨ - ٢٤١، ٢٨٣، ٢٩٧ - ٢٩٨).

(٣) انظر: تفسير ابن أبي حاتم (١٠/ ٣٤٧٤)، تفسير الصنعاني (٣/ ٤٠٧)، تفسير الطبري - ط: دار الفكر (٣٠/ ٣٤٧)، تفسير البغوي (٤/ ٥٤٤ - ٥٤٥)، زاد المسير (٩/ ٢٦٧)، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٢١٤ - ٢٣٥).

عباس رضي الله عنهما - فقد فسر هذا الاسم بما يقتضي إثبات صفات الكمال لله سبحانه، حيث قال في تفسير اسم الله (الصمد): «السَّيِّد الذي قد كمل في سؤدده، والشَّريف الذي قد كمل في شرفه، والعظيم الذي قد كمل في عظمته، والحليم الذي قد كمل في حلمه، والغنيُّ الذي قد كمل في غناه، والجبَّار الذي قد كمل في جبروته، والعالِم الذي قد كمل في علمه، والحكيم الذي قد كمل في حكمته، وهو الذي قد كَمُل في أنواع الشَّرف والسؤدد، وهو الله سبحانه، هذه صفته، لا تنبغي إلا له»(١).

وقال سعيدُ بن جبير(٢) في تفسير اسمِ الله (الصمد): «هو الكامل في جميع صفاته وأفعاله»(٣).

وقال عكرمة: «الذي ليس فوقه أحد»(٤).

وقال الحسن: «الصمد: الحيُّ القيُّوم الذي لا زوال له»(٥).

---

(١) أخرجه: ابن أبي حاتم في تفسيره (١٠/ ٣٤٧٤)، وابن جرير الطبري في تفسيره - ط: دار الفكر - (٣٠/ ٣٤٦)، وأبو الشيخ الأصبهاني في العظمة (١/ ٣٨٣ - ٣٨٤) وانظر: جواب أهل العلم والإيمان أن قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن - ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ١٤٣)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٨٦)، بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ١٧٨)، تفسير ابن كثير - ط: دار الفكر (٤/ ٥٧١).

(٢) هو سعيد بن جبير بن هشام الأسدي، بالولاء، أبو عبدالله الكوفي، الفقيه المقرئ من كبار أئمة التابعين ومقدميهم في التفسير والحديث والفقه والعبادة والورع، ولد سنة ٤٦هـ، وكان يقال جهبذ العلماء، قتله الحجاج بواسط صبراً وظلماً في شعبان سنة ٩٥هـ وعمره تسع وأربعون سنة. (انظر وفيات الأعيان ٢/ ٣٧١، سير أعلام النبلاء ٤/ ٣٢١).

(٣) انظر: تفسير البغوي (٤/ ٥٤٤).

(٤) انظر: تفسير البغوي (٤/ ٥٤٥)، بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ١٦٨).

(٥) انظر: العظمة لأبي الشيخ الأصبهاني (١/ ٣٨١)، تفسير ابن كثير - ط دار الفكر (٤/ ٥٧١).

فعلم بهذا أن اسم الله (الصمد) هو من الأسماء الحسنى الجامعة، الدالة على جملة أوصاف عديدة - كاسم العظيم والمجيد - فلا يختص بصفة معينة، بل هو دال على معانٍ كثيرة، لا على معنى مفرد[(١)]، «فإن الصَّمَد من تَصْمد نحوه القلوب بالرَّغبة والرهبة، وذلك لكثرة خِصَال الخير فيه، وكثرة الأوصاف الحميدة له»[(٢)]، بل هو متضمنٌ لإثبات جميع صفات الكمال التي اتصف بها المولى ذو الجلال[(٣)]، على خلاف ما زعمه أهل الضلال، من دلالته على نفي الصفات عن الله تعالى.

وكذلك من فسر (الصمد) من الصحابة بأنه: الذي لا جوف له، فإنه ليس في قولهم ما يدلُّ على أنه ليس بموصوف بالصفات، بل هو على إثبات الصفات أدل منه على نفيها[(٤)].

وكما تقدم، فإن جميع ما نقل عن السلف في تفسير اسم الله الصمد فإنها تفسيرات صحيحة، دالة على صفات الكمال للباري سبحانه، ولذا قال الحافظ أبو القاسم الطبراني - بعد إيراد كثير من تلك الأقوال - :«وكلٌّ هذه صحيحة، وهي صفات ربِّنا عزَّ وجَلَّ: هو الذي يُصْمَدُ إليه في الحوائج، وهو الذي قد انتهى سؤدده، وهو الصَّمد الذي لا جوف له، ولا يأكل ولا يشرب، وهو الباقي بعد خلقه»، وبنحو ذلك قال البيهقي[(٥)].

---

(١) انظر: بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ١٦٦ - ١٦٨، ١٧٨).

(٢) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٢٥)، وانظر: مدارج السالكين (١/ ٢٦ - ٢٧)، بدائع الفوائد (١/ ١٤٥ - ١٤٦).

(٣) انظر: جواب أهل العلم والإيمان أن قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن - ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ١٠٧ - ١٠٩، ١٤٣)، مجموع الفتاوى (١٦/ ٩٨ - ٩٩)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٨٦، ٥٢٩ - ٥٣٠).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١٥) بتصرف يسير.

(٥) نقل ذلك عنهما الحافظ ابن كثير في تفسيره (٤/ ٥٧١).

وأما انقلاب هذا الاستدلال عليهم في اللغة: فإن اسم (الصمد) قد عَرَفَتْهُ العرب، واستعملته في كلامها، ولم ينقل عنهم أنهم قد أطلقوه على ما ليس بجسم، ولا منقسم، ولا متصف بالصفات، بل لم يستعملوه إلا فيما هو جسم متصف بالصفات.

وذلك أن وصف الصمدية قد أطلق على غير الله تعالى، فقد أطلق على الملائكة أنهم صُمدٌ، بمعنى أنه لا أجواف لهم، ولم يلزم من ذلك نفي الصفات عنهم، بل الصفات ثابتة لهم[١].

وكذلك أطلقت العرب على المكان الغليظ المرتفع: أنه صمد، وذلك لقوته وتماسكه واجتماع أجزائه، ولم يلزم من ذلك نفي الصفات عنه[٢].

كما سمت العربُ سيدَ القوم ومن يقصده الناس في حوائجهم: (صَمَداً)، وذلك لسؤدده[٣]، وقال قائلهم في ذلك:

عَلَوتُهُ بِحُسَامٍ ثُمَّ قُلتُ لَه   خُذهَا حُذَيْفُ فَأَنْتَ السَّيِّدُ الصَّمَدُ[٤]

مع أن هذا السيد جسم، مركبٌ، ومتَّصفٌ بالصِّفات.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٨٦) (٤/ ٣٨٤) (٥/ ٣٥٤) (١٧/ ٢٢٦)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥١٢) (٢/ ٥٩)، شرح حديث النزول (١١٧ - ١١٨).

(٢) انظر: العين للخليل بن أحمد، مادة (صمد) (٧/ ١٠٤)، تهذيب اللغة، مادة (صمد) (١٢/ ١٠٧)، معجم مقاييس اللغة مادة (صمد) (٣/ ٣١٠)، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٢٢٩).

(٣) انظر: العين للخليل بن أحمد، مادة (صمد) (٧/ ١٠٤)، معجم مقاييس اللغة (٣/ ٣٠٩)، مادة (صمد)، تهذيب اللغة، مادة (صمد) (١٢/ ١٠٦) (٣/ ٣٠٩)، تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٢٢٩)، لسان العرب، مادة (صمد) (٣/ ٢٥٨).

(٤) انظر: العين للخليل بن أحمد (٧/ ١٠٤)، معجم مقاييس اللغة (٣/ ٣١٠)، لسان العرب (٣/ ٢٥٨).

فعُلم بذلك أن استدلال المتكلمين باسم الله (الصمد) إنما هو من «قلب الدلالة، فإن كون الموصوف مُصمتاً لا يمنع أن يكون جسماً، أو محدوداً، كسائر ما وصف بأنه مصمد»(١).

فتحصل مما سبق أن استدلال المتكلمين بسورة الإخلاص ينقلب عليهم من وجهين:

الأول: ما تضمنه اسم (الصمد) من الدلالة على إثبات صفات الكمال المطلق لله، والذي لا يلحقه نقص بوجه من الوجوه.

والثاني: ما تضمنه اسم (الأحد) من نفي المثيل والشريك، وذلك أن ما نفي عن الباري سبحانه فإنه لا يكون نفياً محضاً، إذ النفي المحض لا مدح فيه؛ لأن النفي المحض عدمٌ محض، والعدم المحض ليس بشيء، فضلاً عن أن يكون صفة كمال، وإنما يكون مدحاً وكمالاً من جهة ما يتضمنه ذلك النفي من إثبات كمال الضد، فيتضمن ذلك ثبوت صفات الكمال له سبحانه مع نفي المماثلة(٢).

٤ وَ ٥ - قلب شبهة افتقار المركب إلى أجزائه عليهم، مع احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [محَمَّد: ٣٨].

تقدم بيان حجة الافتقار عند المتكلمين، وحاصلها الاحتجاج بما في

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥١٢)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٤٤٩).

(٢) انظر: جواب أهل العلم والإيمان أن قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن - ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ١٠٩، ١٤٤)، و: تفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٢٥، ٤٥٢)، وكذلك في مجموع الفتاوى (١٦/ ٩٨ - ٩٩)، الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٥١)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٩ - ٥٣٠)، زاد المعاد لابن القيم (١/ ٣١٦) (٤/ ١٨١)، مدارج السالكين (١/ ٢٦ - ٢٧)، بدائع الفوائد (١/ ١٤٥ - ١٤٦، ١٦٩)، تفسير سورة الإخلاص للحافظ ابن رجب - ضمن مجموع رسائله (٢/ ٥٤٤).

أسماء الله الحسنى من الدلالة على الغنى على نفي تلك الصفات.

فالمعتزلة - ومن قبلهم الفلاسفة - يقولون: لو كان عالماً بعلم، قادراً بقدرة، لاحتاج وافتقر إلى ذلك العلم والقدرة، فوجب نفي الصفات كالعلم والقدرة.

والأشعرية تقول: لو خلق آدم بيده، لكان محتاجاً مفتقراً إلى تلك اليد، فوجب نفي الصفات الخبرية كاليد والعينين.

والرد على شبهة هؤلاء على مقامين: إبطالٌ، وقلبٌ.

أ - إبطال الدليل.

فأما إبطال الدليل، فإنما يكون بكشف ما تضمنته شبهة الافتقار من تلبيس وإجمال، فإن تسمية المتكلمين لإثبات الصفات - أو بعضها - تركيباً، وقولهم: (إن المركَّب مفتقرٌ إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، فكان الجسم المُركَّب مفتقراً إلى غيره)[1]، هو قول مجمل، فإن ألفاظ (المركب) و (الغير) و (الافتقار) قد حُمِّلت معاني متعددة، وذلك من جهة ما ألحق بها من معانٍ اصطلاحية خارجة عن أصل مدلولها اللغوي، فكان لا بد من التفصيل في لفظ (الغير) و (الافتقار)[2]:

◆ التفصيل في لفظ (الغير).

لفظ الغير قد أطلق على معنيين عند المتكلمين:

المعنى الأول: أن يراد بالغير: المباين للآخر، ويراد بالغيرين: ما جاز مفارقة أحدهما للآخر ذاتاً أو مكاناً أو زماناً، أو وجود أحدهما مع عدم

(١) انظر: أساس التقديس (٢٥)، التفسير الكبير له (٣٢/١٦٦ - ١٦٧)، تفسير الثعالبي (١٠/ ٣٣٥)، وانظر كذلك: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٥٩).

(٢) وقد تقدَّم التفصيل في لفظ (التركيب).

الآخر (وهذا اصطلاح الأشعرية ومن وافقهم)(١).

فعلى هذا المعنى لا يقال: إن الصفات غير الذات، فإن جزء الشيء وصفته اللازمة له ليست بغير له.

ولهذا فقد جاء في السُّنة تحريم الحلف بغير الله، وذلك في قوله ﷺ: «من حَلَفَ بِغَيْرِ اللهِ فَقَدْ كَفَرَ أو أَشْرَكَ»(٢).

كما جاء فيها الحلف ببعض صفات الله، كالعزَّة، والعظمة، والكرم، كما في حديث أبي هريرة ﷺ مرفوعاً: «يَبْقَى رَجُلٌ بين الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، فيقول: يا رَبِّ اصْرِفْ وَجْهِي عن النَّارِ، لا وَعِزَّتِكَ لا أَسْأَلُكَ غَيْرَهَا»(٣).

وكما في حديث أنس ﷺ مرفوعاً: «لا تَزَالُ جَهَنَّمُ تَقُولُ: ﴿هَلْ مِن مَّزِيدٍ ۝٣٠﴾ [ق: ٣٠]، حتى يَضَعَ رَبُّ الْعِزَّةِ فيها قَدَمَهُ، فَتَقُولُ: قَطْ قَطْ وَعِزَّتِكَ، وَيُزْوَى بَعْضُهَا إلى بَعْضٍ»(٤)، وفي رواية: «بِعِزَّتِكَ وَكَرَمِكَ»(٥).

وبذلك يعلم أن صفات الله لا تسمَّى أغياراً لله تعالى على هذا الاعتبار،

---

(١) انظر: الحدود في الأصول لابن فورك (٩٢)، تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٤٢، ٢٤٦)، شعب الإيمان للبيهقي (١٤١)، التبصير في الدين للإسفراييني (١٦٥)، الغنية في أصول الدين للنيسابوري (١١٠)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ٢٤٥)، أصول الدين للغزنوي (١٠٩)، شرح المواقف (١/ ٣٩٦)، شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ١٤٠) (٢/ ٧٦).

(٢) أخرجه أبو داود (٣/ ٢٢٣) ح (٣٢٥)، والترمذي واللفظ له (٤/ ١١٠) ح (١٥٣٥)، وحسّنه، وصححه الألباني، كما في السلسلة الصحيحة (٥/ ٦٩ - ٧٠).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري معلقاً في ترجمة بَاب: الْحَلِفِ بِعِزَّةِ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ وَكَلِمَاتِهِ، (٦/ ٢٤٥٣)، ووصله في باب الصراط جسر جهنم (٥/ ٢٤٠٣) ح (٦٢٠٤)، ومسلم في بَاب مَعْرِفَةِ طَرِيقِ الرُّؤْيَةِ (١/ ١٦٦)، ح (١٨٢).

(٤) أخرجه البخاري (٦/ ٢٤٥٣) ح (٦٢٨٤).

(٥) أخرجها البخاري (٦/ ٢٦٨٩) ح (٦٩٤٩)، ومسلم (٤/ ٢١٨٨) ح (٢٨٤٨).

وإلا لكان الحلف بها حلفاً بغير الله، والحلف بغيره تعالى من الشرك[١].

المعنى الثاني: أن يراد بالغير: ما لم يكن هو الآخر، وما يعلم الآخر بدون العلم به.

ويراد بالغيرين: ما جاز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر. (وهو اصطلاح المعتزلة[٢]، والكرامية[٣] ومن وافقهم).

فعلى هذا الإطلاق فإن الصفات تكون غير الذات، كما أن كل صفة هي غير الأخرى.

فإن الشخص قد يعرف علم الله تعالى قبل أن يعرف خلقه وسائر صفاته.

وثبوت الغير بهذا المعنى لا بُدَّ منه، وهو لازم لهؤلاء المعتزلة وغيرهم، فإنهم يعلمون وجود الباري، كما يعلمون وجوبه، وكذلك يعلمون أنه خالق وعالم وقادر ومريد، ولا شك أن هذه معانٍ متغايرة[٤].

ولكن ها هنا تنبيه فيما يتعلق بالمعنى الثاني من معاني الغير، وهو ما بينه شيخ الإسلام ﵀ بقوله - بعد أن ذكر التفصيل السابق للفظ (الغير) -: «علم الله وكلامه ليس غير الذات بالمعنى الأول، وهو غيرها بالمعنى الثاني.

ولكن كونه ليس غير الله بالمعنى الأول فعلى إطلاقه.

---

(١) انظر: الصفدية (١/ ١٠٨).

(٢) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ٢٤٣)، شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ١٤١).

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ١٦٦، ٥٤٢).

(٤) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٥٣ - ٥٤)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٦٦، ١٦٨، ٥٤٢ - ٥٤٦)، بغية المرتاد (٤٢٦)، مجموع الفتاوى (٣/ ٣٣٦ - ٣٣٧)، الصفدية (١/ ١٠٧، ١١٠)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٨٢)، الجواب الصحيح (٣/ ٢٨٩) (٥/ ١٦ - ١٩)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٨٢ - ٩٨٣).

وأما كونه غير الله بالمعنى الثاني، ففيه تفصيل:

- فإن أريد بِتَصَوُّره: معرفته المعرفة الواجبة الممكنة في حق العبد، فلا يعرفه هذه المعرفة من لم يعرف أنه حيٌّ، عليمٌ قادرٌ، متكلِّم، فلا يمكن تصوره ومعرفته بدون صفاته، فلا تكون مغايرة لمسمى اسمه.

- وإن أريد: أصل التَّصَوُّر، وهو: الشعور به من بعض الوجوه، فقد يشعر به من لا يخطر له حينئذ أنه حيٌّ، ولا عليمٌ، ولا متكلمٌ، فتكون صفاته مغايرة له بالاعتبار الثاني»(١).

ولما كان لفظ (الغير) قد لحقه هذا الإجمال في الاصطلاح، فإن الأئمة لم يطلقوه في حق ذات الله وصفاته إثباتاً ولا نفياً، فلم يقولوا: إن الصفة غير الموصوف، وإن علم الله غير الله، كما لم يقولوا: إن الصفة هي الموصوف، وإن علم الله هو الله، بل يستفصلون القائل عن مراده بنحو ما سبق(٢).

ولذا فإن الإمام أحمد رحمه الله لما ناظره الجهمية حول القرآن، وقالوا له: (ما تقول في القرآن: أهو الله، أم غير الله) - وهؤلاء الجهمية إنما أرادوا التمويه بهذا السؤال، فإنه إن قيل: (القرآن هو الله)، كان خطأً، وكفراً، وإن قيل: (غير الله)، قالوا: فما كان غير الله فهو مخلوق.

ولكن هذا التلبيس والإجمال لم ينطل على إمام أهل السنة، بل ما كان من الإمام إلا أن قلب عليهم هذا السؤال فيما يُقِرُّون به من علم الله - فقال لهم: ما تقول في علم الله، أهو الله، أم غير الله. فسكتوا(٣).

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٤ - ٢٥).

(٢) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٥٣)، مجموع الفتاوى (٣/ ٣٣٦ - ٣٣٧).

(٣) انظر: الجواب الصحيح (٥/ ١٧ - ١٨)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٤)، الصفدية (١/ ١٠٧)، بغية المرتاد (٤٢٦).

فكما أنه لا يصح أن يطلق على (علم الله) أنه هو الله، ولا أنه غير الله، فكذلك القول في (كلام الله)، وفي سائر صفات الله، وهذا ما قرره الإمام عثمان بن سعيد الدارمي ؒ، حيث قال في رده على الجهمي: «ولا يقال أيها المعارض: إن القرآن هو الله، فيستحيل، ولا: هو غير الله، فيلزم القائل أنه مخلوق، ولكن يقال: كلام الله علم من علمه، وصفة من صفاته، وإن الله بجميع صفاته إله واحد غير مخلوق، لا شك فيه،... كما لا يقال: علم الله هو الله، وقدرة الله هي الله، وكذلك عزته، وملكه، وسلطانه، وقدرته، لا يقال لشيء منها: هو الله بعينه وكماله، ولا غير الله، ولكنها صفات من صفاته غير مخلوقة، وكذلك الكلام»[(١)].

والذي يظهر أن مثل هذا السؤال كان مشتهراً عند أوائل الجهمية والمعتزلة، حيث توهموا أنهم سيحرجون به أهل السنة، ويشهد لذلك أن هذا السؤال قد ورد في عدة وقائع، ومن ذلك: أن بشراً المريسي لقي منصور بن عمار، فقال له: «أخبرني عن كلام الله: أهو الله، أم غير الله، أم دون الله؟» فقال: «إن كلام الله لا ينبغي أن يُقال: هو الله، ولا يُقال: هو غير الله، ولا: هو دون الله، ولكنه كلامُه وقولُه: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [يُونس: ٣٧] أي: لم يقله أحد إلا الله، فرضينا حيث رضي لنفسه، واخترنا له من حيث اختار لنفسه، فقلنا: كلام الله ليس بخالق ولا مخلوق، فمن سمَّى القرآن بالاسم الذي سماه الله به كان من المهتدين، ومن سماه باسم من عنده كان من الغالين»[(٢)].

ولشهرة هذا السؤال عندهم، فقد أرشد الإمام أبو عبيد القاسم بن سلّام إلى طريق الرد على الجهمية ممن قصد التلبيس به، فقال: «إذا قال لك

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/٥٤٨).
(٢) تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر (٦٠/٣٣٦)، و: الحجة في بيان المحجة (١/٤٢٦).

الجهمي: أخبرني عن القرآن، أهو الله، أم غير الله؟ فإن الجواب أن يُقال له: أحلت في مسألتك، لأن الله عز وجل وَصَفَه بوصفٍ لا يقع عليه شيء من مسألتك، قال الله عز وجل: ﴿الٓمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ لَا رَيۡبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [السَّجدَة: ١-٢]، فهو من الله عز وجل، ولم يقل: هو أنا، ولا: هو غيري، إنما سمَّاه كلامَه، فليس له عندنا غير ما حلاه به، وننفي عنه ما نفى»[١].

وبما سبق من التفصيل حول لفظ (الغير) يتبين غلط الرازي وغيره ممن أطلق القول بأن جزء المُركَّب غيره[٢]، بل إن هذا الغلط قد رَدَّه جمع من المتكلمين، كأبي المعين النسفي وغيره[٣].

والحاصل أن صفات الله تعالى داخلة في مسمى اسم الله، وفي سائر أسمائه، فاسم الله متضمن لصفاته اللازمة لذاته، وهي ليست خارجة عنه، فليس اسم الله اسماً لذات مجردة عن صفاتها اللازمة لها[٤]، وأما التعبير بلفظ الغير فلا بد فيه من الاستفصال السابق.

◆ التفصيل في لفظ (الافتقار).

لفظ الافتقار قد دخله إجمال من ناحية الاصطلاح، لا من ناحية أصل الوضع اللغوي، فإن المعنى اللغوي للافتقار منفي عن الله تعالى جملةً وتفصيلاً، ولكن نظراً للمعاني الباطلة التي ألحقت بلفظ الافتقار في اصطلاح المتكلمين لزم التفصيل فيه، فيقال:

---

(١) السنة لعبد الله بن أحمد (١/ ١٦٣)، وانظر كذلك في إيراد هذا السؤال: كتاب تحكيم العقول في علم الأصول، للحاكم الجشمي المعتزلي - مسألة: (في القرآن وسائر كلام الله تعالى) - كتاب إليكتروني.

(٢) انظر: أساس التقديس (٢٥، ٧٠ - ١١٠)، المحصل (٣٦٥).

(٣) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ٢٤٢)، شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٧٦).

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ١٧٠).

١- إن أريد بالافتقار: افتقار المفعول إلى فاعله، أو افتقاره إلى غيرٍ يجوز مفارقته له، فهذا المعنى منفيٌّ عن الله.

٢- وإن أريد بالافتقار: التلازم، بمعنى أنه لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر - وإن لم يكن أحدهما مؤثراً في الآخر - فإن هذا المعنى صحيح، وهو بمعنى قول القائل: إن نفسه لا تكون إلا بنفسه، ولا تستغني عن نفسه، ويمتنع وجود نفسه بدون نفسه.

والذين نفوا الصفات بحجة التركيب قد استحضروا هذا المعنى للافتقار، فجعلوا لزوم الصفات للذات من الافتقار المنفي عن الله، ويُرَدُّ عليهم بما يلي:

أ- إن تسمية هذا المعنى افتقاراً بدعة في الدين، وفي اللغة، وفي العقل، وهو تلبيس قصد به واضعه أن يشعر السامع أن من أثبت الصفات لله تعالى فقد جعله مفتقراً إلى ما هو منفصل عنه، وليس الأمر كذلك.

فإن مثل هذا المعنى لا يسمى افتقاراً، وإنما هو من التلازم، أي إن الموصوف لا يوجد إلا بوجود الصفة، والعكس كذلك، «ومعلوم أن الشيئين المتلازمين في الوجود لا يجب أن يكون أحدهما مفتقراً إلى الآخر، بل إن كانا ممكنين جاز أن يكونا معلولي علَّةٍ واحدة أوجَبَتْهُما، من غير أن يفتقر أحدهما إلى الآخر؛ فإن افتقار الشيء إلى غيره إنما يجوز إذا كان ذلك الغير مؤثراً في وجوده كتأثير العلَّة، فأما المتلازمان اللذان يكون وجود أحدهما مستلزماً لوجود الآخر معه، فإنه وإن قيل: إن وجوده شرط لوجوده، لكن لا يلزم أن يكون مفتقراً إليه بحيث يكون علة له، وإذا قال القائل: أنا أقول: إن كل واحد من المتلازمين مفتقر إلى الآخر، كافتقار المشروط إلى شرطه المستلزم له، قيل له: فبقي النِّزاع لفظياً»[(١)].

(١) شرح العقيدة الأصبهانية - ت:د السعوي (١/ ٥٤ - ٥٥).

ب - إن هذا المعنى - بغض النظر عما أطلق عليه من اصطلاحات - لا محذور فيه، بل هو تحقيق لكونه واجب الوجود بنفسه(١).

فعلى التنزل بتسمية هذا المعنى افتقاراً، «فمعلوم أن افتقار المجموع إلى أبعاضه ليس بمعنى أن أبعاضه فعلته، أو وُجِدَت دونه، وأثرت فيه، بل بمعنى أنه لا يوجد إلا بوجود المجموع، ومعلوم أن الشيء لا يوجد إلا بوجود نفسه، وإذا قيل: هو مفتقر إلى نفسه بهذا المعنى لم يكن هذا ممتنعاً، بل هذا هو الحق، فإن نفس الواجب لا يستغني عن نفسه، وإذا قيل: هو واجب بنفسه، فليس المراد: أن نفسه أبدعت وجوده، بل المراد: أن نفسه موجودة بنفسها، لم تفتقر إلى غيره في ذلك»(٢).

جـ - وإذا تقرر هذا التفصيل تبين أن نفي المتكلمين للصفات أو بعضها بحجة ذلك الافتقار المزعوم هو مما لا دليل عليه، فإن«الدليل إنما دل على أن الممكنات لها مبدع، واجب بنفسه، خارجٌ عنها، أما كون ذلك المبدع مستلزماً لصفاته، أو لا يوجد إلا متصفاً بصفات الكمال، فهذا لم تنفه حُجَّةٌ أصلاً. . .فحقيقة الأمر أن الذات المستلزمة للصفة لا توجد إلا وهي متصفة بالصفة، وهذا حق، وإذا تُنُزِّل إلى اصطلاحهم المحدث، وسُمِّيَ هذا: جزءاً، فالمجموع لا يوجد إلا بوجود جزئه الذي هو بعضه(٣)، وإذا قيل:

---

(١) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت:د السعوي (١/ ٥٣ - ٥٤، ٥٩)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٦٦، ١٦٨، ٥٤٣)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٠٨)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٨٢)، الصفدية (١/ ١١١) (٢/ ٢٨)، رسالة: تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٢٠٩)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٨٢)، وانظر قريباً من هذا الجواب - مع التحفظ على بعض ما ذكر - عند الغزالي، كما في: تهافت الفلاسفة (١٢٠ - ١٢١).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٤٣ - ٥٤٤)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٠٩)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٨٢)، مجموع الفتاوى (١١/ ٣٥٩).

(٣) انظر التفصيل في لفظ (الجزء) في: الصفدية (١/ ١٠٦)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٦٥).

هو مفتقر إلى بعضه، لم يكن هذا إلا دون قول القائل: هو مفتقر إلى نفسه الذي هو المجموع، وإذا كان لا محذور فيه فهذا أولى»[١].

فالحاصل أن هؤلاء قد عبروا بعبارات موهمة، يبدو للناظر في بادي الرأي أنها مستشنعة، فسمَّوا صفات الله: (أجزاءً)، وسموا تعدد هذه الصفات: (تركيباً)، وسموا لزومها للذات، ولزوم الذات لها: (افتقاراً)، فإذا ما نظر الناظر إلى ما عبروا به من (الأجزاء، والتركيب، والافتقار)، قد يتبادر له تنزيه الباري عنها، ولكن إذا ما بُيِّن ما فيها من إجمال، وكشف ما تضمنته من غلط على الشرع واللغة، تبين أن ما نفوه لا محذور فيه، بل هو الحق الذي لا مرية فيه.

فالحاصل أن قول المتكلمين: (المركب مفتقر إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، فالمركب مفتقر إلى غيره) يتوقَّف في لفظه ويفصَّل في معناه:

- فإذا أريد بـ (الغيرين) المعنى الأول (ما جاز مفارقة أحدهما للآخر)، وأريد بـ (الافتقار) المعنى الأول (افتقار المفعول إلى فاعله): فإن هذا المعنى لا يصدق على الصفات، فليست الصفات مباينة للذات، وليست الذات مفعولة للصفات.

وأما إذا أريد بـ (الغيرين) المعنى الثاني (ما جاز العلم بأحد هما دون الآخر)، وأريد بـ (الافتقار) المعنى الثاني (التلازم): كان المعنى صحيحاً دون اللفظ، وكان معنى عبارتهم السابقة: (إن المُتَّصف بالصفات وجوده لازم لوجود صفاته، وتلك الصفات يمكن العلم ببعضها دون الآخر، وتلك الصفات لازمة لوجوده، فلا توجد الذات إلا بالصفات) فأيُّ محذور في هذا الكلام، وأين الدليل على بطلانه؟

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٤٥).

ثانياً: قلب الدليل:

وأما قلب الدليل عليهم فمن وجوه:

١- أن غنى الله تعالى إنما يدل على إثبات الصفات لا نفيها، وذلك أن (الغنيّ) اسم من أسماء الباري الحسنى، و(الغِنَى) صفة من صفاته العلا، فكيف تنفى الأسماء والصفات - عند من نفاها - اعتماداً على اسم له وصفة؟!، وهل ذلك إلا من أبين التناقض؟! فليس المفهوم من كونه غنيّاً إلا وجود الصفات المنافية للحاجة لذاته تعالى[١]، فالغني هو من بيده الإحياء والإماتة والنفع والضر[٢].

قال الزجَّاج[٣]: «وهو (الغني) والمستغني عن الخلق بقدرته وعزّ سلطانه، والخلقُ فقراء إلى تَطَوُّله وإحسانه»[٤].

وقال الحُليمي في معنى (الغني): «إنه الكامل بما له وعنده، فلا يحتاج معه إلى غيره، وربُّنا جل ثناؤه بهذه الصِّفة؛ لأن الحاجة نقصٌ، والمُحتاج عاجزٌ عن ما يحتاجُ إليه إلى أن يبلغه ويدركه، وللمحتاج إليه فضل بوجود ما ليس عند المُحتاج...»[٥].

فغِنَى الله تعالى إنما يدلُّ على إثبات الأسماء والصفات لا على نفيها،

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة (١٢٢ - ١٢٣).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٢/١٢٦).

(٣) هو إبراهيم بن السرى بن سهل أبو إسحاق النحوي الزجاج، كان من أهل الفضل والدين حسن الاعتقاد جميل المذهب، وكان يخرط الزجاج ببغداد، وإليه نسبته، ثم اشتغل بطلب العلم واللغة والأدب، إمام مجمع على إمامته، من مصنفاته: معاني القرآن، وتفسير أسماء الله الحسنى والاشتقاق توفي سنة (٣١١هـ).
انظر: تاريخ بغداد (٦/٩٨)، وفيات الأعيان (١/٤٩).

(٤) تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج (٦٣).

(٥) الأسماء والصفات للبيهقي - ت: الحاشدي (١/١٠٢).

بل الغِنى هو صفة من الصفات، فكيف يستدل بالشيء على إبطال نفسه؟!

٢- أن النصوص قد بيَّنت أن قدرة الله تعالى على الخلق تكون على وجهين:

الوجه الأول: أن يخلق اللهُ ما يخلُقُه بيديه، أي مباشرة بلا واسطة.

والوجه الثاني: أن يخلق الله ما يخلقه بغير يديه[1].

وقد شهدت لذلك نصوص الكتاب والسنة، ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [صٓ: ٧٥].
- وفي الحديث القدسي: «لما خلق الله الجنة، قالت الملائكة يا ربنا، اجعل لنا هذه، نأكل منها ونشرب، فإنك خلقت الدنيا لبني آدم، فقال الله: لن أجعل صالح ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له كن فكان»[2].
- وعبد الله بن عمر ﭭ قال: «خلق الله أربعة أشياء بيده: العرش، والقلم، وعدن، وآدم، ثم قال لسائر الخلق كن فكان»[3].
- كما أنه تعالى قد فعل بيده أفعالاً غير الخلق، ومن ذلك ما جاء

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥١٣)، الصواعق المرسلة (١/ ٢٧٠).

(٢) أخرجه الإمام عثمان بن سعيد الدارمي في نقضه على المريسي (١/ ٢٥٧)، وأشار الحافظ ابن كثير إلى صحته كما في البداية والنهاية (١/ ٥٥)، وقال الذهبي في العلو (٨٢): إسناده صالح، وصححه الشيخ أحمد شاكر في تخريجه للعقيدة الطحاوية (٢٥٢).

(٣) أخرجه الإمام عثمان بن سعيد الدارمي في نقضه على المريسي (١/ ٢٦١)، والطبري في تفسيره (٢١/ ٢٣٩)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٣٤٩) ح (٣٢٤٤) وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/ ٤٢٩) رقم (٧٢٩ و٧٣٠)، وقد جوَّد إسناده الذهبي كما في كتابه العلو (٨٢)، وصححه الألباني كما في مختصر العلو (١٠٥).

في حديث عبد اللهِ بن عُمَرَ قال: قال رسول الله ﷺ: «يَطْوِي الله عز وجل السَّمَاوَاتِ يوم الْقِيَامَةِ، ثُمَّ يَأْخُذُهُنَّ بيده الْيُمْنَى، ثُمَّ يقول: أنا الْمَلِكُ، أَيْنَ الْجَبَّارُونَ، أَيْنَ الْمُتَكَبِّرُونَ؟. ثُمَّ يَطْوِي الأَرَضِينَ بِشِمَالِهِ، ثُمَّ يقول: أنا الْمَلِكُ، أَيْنَ الْجَبَّارُونَ، أَيْنَ الْمُتَكَبِّرُونَ»[١].

- كما أنه سبحانه وتعالى قد كتب في اللوح المحفوظ وفي غيره ما كتبه من مقادير الخلائق كما دلت على ذلك النصوص المتواترة.

فإذا كانت كتابته لذلك في اللوح المحفوظ لم تدل على أنه محتاج إلى الكِتَاب ولا الكُتَّاب - مع أن الكتابَ أمرٌ منفصل عنه - فإن خلقه تعالى لما يخلقه بيده من باب أولى ألا يدل على الحاجة إلى ذلك[٢].

٣ - وقريبٌ من ذلك أن يقال: إن الله تعالى قد خلق الخلق بالأسباب التي خلقها، فجعل بعض المخلوقات سبباً لبعض (ككون الماء سبباً لإحياء الأرض، وإنبات النبات).

فإذا كان ذلك لا يستلزم الحاجة والافتقار، ولا ينافي غناه وصمديته، فما خلقه بيده فإنه من باب أولى لا يستلزم حاجته إلى الغير؛ فإنه «من المعلوم أن فعل الفاعل بيده أبعد عن الحاجة إلى الغير من فعله بمصنوعاته»[٣].

٤ - أن شبهة الافتقار تنتقض وتنقلب على الأشاعرة - خصوصاً - فيما أثبتوه من صفات، كالعلم والقدرة، فإن شبهة الأشاعرة في نفي الصفات الخبرية، كاليدين، والساق هي من جنس شبهة المعتزلة حين قالوا: «لو كان

---

(١) رواه مسلم (٤/٢١٤٨) ح (٢٧٨٨).
(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥١٤ - ٥١٥).
(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥١٥).

لا يعلم إلا بعلم لكان محتاجاً في كونه عَالِماً إلى ذلك.. .وقد ثبت أنه غنيٌّ من كل الوجوه، ولا تجوز عليه الحاجة»[1]، فما كان جواباً للأشاعرة عن المعتزلة كان جواباً لأهل الإثبات على الأشعرية.

بل الجواب عليهم آكد، وذلك لأن الله تعالى قد يخلق بعض الخلق بيده، وقد يخلق بعضهم بغير يده.

وأما العلم فلا يقال إنه قد يعلم بعض المعلومات بعلم قائم به، وقد يعلم بعضها بعلم غير قائم به.

فإذا كان ثبوت صفة العلم لا يستلزم الحاجة عند الأشعرية، فإن ثبوت صفة اليد لا يستلزم الحاجة من باب أولى.

فيقال للأشعرية: لا يخلو الحال من أمرين:

فإن قلتم: إن ثبوت الصفات - كاليدين - يستلزم الحاجة، فإن لزوم الحاجة في صفة العلم من باب أولى، فيلزمكم نفيها، وأنتم لا تقولون به.

وإن قلتم: إن ثبوت الصفات لا يستلزم الحاجة، فقد بطلت حجتكم[2].

٥ - أنه لو سلم لهم ما ذكروا من ذلك التركيب والافتقار، فإنه يقال:

- غاية ما عندهم أن المركب مفتقر إلى جزء من أجزائه.
- وهذا القول ليس بأعظم من القول: إن المركب مفتقر إلى كله.

---

(١) المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد لعبد الجبار المعتزلي (١/ ١٨٢)، وانظر كذلك: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥١٥ - ٥١٦).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥١٥ - ٥١٦).
وللزوم هذه الحجة للأشاعرة وانقلابها عليهم، فإن بعض المعتزلة قد رد على الأشاعرة في إثباتهم لبعض الصفات بالاعتماد على نفس حجتهم - نفي الافتقار والحاجة عن الله - بل وكفرهم بذلك، كما تراه في: البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، لإسماعيل بن علي الزيدي المعتزلي (١٢٣).

والسبب: أن الافتقار إلى المجموع أشد من الافتقار إلى بعض المجموع؛ لأن المفتقر إلى المجموع مفتقر إلى كلٍّ جزء منه، والمفتقر إلى جزء واحد لا يلزم أن يكون مفتقراً إلى جزء آخر.

- والقول بأنه مفتقر إلى كله، هو بمعنى: افتقاره إلى نفسه، وقول القائل: هو مفتقر إلى نفسه، هو بمعنى قوله: هو واجبٌ بنفسه، وهذا القول جائز عندنا وعندكم.

فعُلم أن ما زعموه من أن إثبات الصفات أو بعضها يوجب الافتقار غايته تقريرُ حقيقة ثابتة عندنا وعندكم، وهي أنه واجب بنفسه، فكان لازم ذلك حقاً، فلا يوجب ذلك بطلان الملزوم(١).

قال شيخ الإسلام ﷺ: «من المعلوم أن القائل إذا قال: الشيء لا يوجد إلا بوجود نفسه كان هذا صحيحاً، وكذلك إذا قيل: لا يوجد إلا بوجود ما هو داخل في نفسه - مما يسمى صفات وأجزاء ونحو ذلك - فإذا قيل: إن هذا يقتضي افتقاره إلى غيره، كان من المعلوم أن هذا دون افتقاره إلى نفسه، فإنَّ نفسه إذا كانت لا توجد إلا بنفسه، فأن لا يوجد إلا بوجود ما يدخل في نفسه أولى، وإذا قيل:لم يوجد إلا بنفسه، لم يمنع هذا أن يكون واجباً بنفسه، وإذا قيل: لا يوجد إلا بوجود ما هو داخل في مسمى نفسه، كان هذا أولى أن لا يمنع كونه واجباً بنفسه؛ لأن الافتقار إلى المجموع أعظم من الافتقار إلى الجزء»(٢).

ويعبارة مقاربة يقال: إن الافتقار المنفي عن واجب الوجود هو افتقاره إلى ما هو خارج عن نفسه، وأما ما هو داخل في مسمى نفسه - كالصفات - فليس هو شيئاً خارجاً عن نفسه، حتى يقال:إن افتقاره إليه ينافي وجوده

(١) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت:د السعوي (١/ ٥١ - ٥٢).
(٢) الصفدية (١/ ١١٠)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٧) (٦/ ٢٩٨).

بنفسه، هذا على التَّنَزُّل بتسمية ذلك افتقاراً[(١)].

- ومع أن الرازي قد عظّم حجة الوجوب والإمكان التي احتج بها متأخرو الفلاسفة - كابن سينا - وذكر أن من لازمها «أن يكون منزَّهاً في حقيقته عن الكثرة»[(٢)]، وهو ما احتج به الفلاسفة على نفي الصفات، إلا أنه قد ذكر في موضع آخر ما ينقض ويقلب هذه الحجة على نفاة الصفات من المتفلسفة، فقد ذكر في كتابه: (نهاية العقول) شبهة من نفى الصفات بحجة أنه«يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الإلهية، فتكون تلك الحقيقة ممكنة» ثم قال في ردِّها:

«إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سبب خارجيٍّ، فلا يلزم، لاحتمال استناد تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها.

وإن عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة، فذلك مما نلتزمه، فأين المُحال؟»، ثم بيَّن بعد ذلك أن القول بالتعدد والكثرة لازم للفلاسفة، حيث قرروا أن الله عالم بالكليات، وأن العلم بالشيء عندهم هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالِم، وأن صورة المعلومات موجودة في ذات الله تعالى، حتى اعترف متأخرهم.- وهو ابن سينا - بأن«تلك الصور إذا كانت غير داخلة في الذات، بل كانت من لوازم الذات، لم يلزم منها مُحال، وإذا كان كذلك فذاته تعالى مؤثرة في تلك الصور وقابلة لها» ثم قال الرازي: «ومن كان ذلك مذهباً له، فكيف يمكنه إنكار الصفات»[(٣)].

---

(١) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٥٢).

(٢) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٦٦ - ٦٧).

(٣) انظر هذه النصوص من كلام الرازي فيما نقله عنه شيخ الإسلام في: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٦٩)، وفي درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٩٥ - ٢٩٦)، وانظر قريباً من هذا الكلام للرازي في شرحه للأسماء الحسنى (٣٥).

وهذا النقض والقلب على الفلاسفة صحيح[١]، إلا أنه مما ينقلب بنفس الطريقة على الرازي نفسه، فقوله في نهاية العقول: «إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سبب خارجيٍّ، فلا يلزم..وإن عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة، فذلك مما نلتزمه، فأين المُحال» ينقلب عليه فيما قرره في أساس التقديس بقوله: «لو كان مُرَكَّباً من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الإبصار إلى العين، وفي الفعل إلى اليد..»[٢]، فلا معنى لهذه الحاجة إلا أن هذه الصفات الخبرية متوقفة في ثبوتها على الذات، وقد التزمه، فأين المُحال؟!

٦- أن قول النفاة: (إن الوصف بالصفات تركيب، والمُرَكَّب يحتاج إلى مُرَكِّب، فلا يكون غنيّاً) يُقلَب عليهم في مسألة الوجود، إذ إن قولهم: المُرَكَّب يحتاج إلى مُرَكِّب هو كقول القائل: الموجود يحتاج إلى مُوجِد، فيلزمكم القول بعدم كونه غنيّاً، وهم لا يقولون بذلك.

فإن قالوا: إن الله موجودٌ قديم لا علةَ له ولا مُوجِد، قيل لهم: وكذلك هو موصوف قديم، لا علَّة له، ولا لصفاته، ولا لقيام صفاته بذاته.

فكما أنه موجودٌ أول لا علة ولا موجِد، فكذلك صفاته القائمة به[٣].

٧- ومن أوجه انقلاب الاحتجاج بالافتقار على نفاة الصفات: أن هؤلاء قد أرادوا إثبات وحدانية الباري وغناه احتجاجاً بدليل التركيب، وأنه يوجب الافتقار.

فيقال لهم: إن دليل التركيب - وفق نظمكم وأصولكم - إنما يؤدي إلى القول بعدم الباري، لا وجوده ولا وحدانيته.

---

(١) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٧٣ - ٧٤).
(٢) أساس التقديس (٢٥)، وانظر: نفس المرجع (٧٠ - ١١٠)، المحصل له (٣٦٥).
(٣) انظر: تهافت الفلاسفة (١٢٣).

وبيان ذلك: أنهم قد نفوا الصفات أو بعضها عن الباري زعماً منهم أن إثباتها يستدعي الافتقار.

فهم قد أوجبوا أن يكون غنيّاً عن هذه الصفات.

وهذه الصفات داخلة في مسمى نفسه تعالى كما سبق.

فالقول بأنه غني عنها يلزم منه القول بأنه غنيٌّ عن نفسه.

والقول عن شيءٍ ما إنه غني عن نفسه يؤدي إلى القول بعدمه؛ لأن قول القائل: هو مفتقر إلى نفسه، هو بمعنى قوله: هو واجبٌ بنفسه، فإذا كان مستغنياً عن نفسه، لم يكن واجباً بنفسه، بل لا يكون إلا معدوماً.

«وإذا كان تقدير استغناء نفسه عن نفسه يوجب عدمه، فكذلك تقدير وجوده بدون ما هو داخل في مسمى نفسه مما هو لازم له يوجب عدمه بالحقيقة.

فهذه الأمور التي نفوها عن الوجود الواجب توجب عدمه وامتناعه، ولهذا كانوا من أعظم الناس تناقضاً حيث وصفوا واجب الوجود بممتنع الوجود»[1].

هذا حاصل احتجاج المتكلمين بشبهة افتقار المركب إلى أجزائه، وقد تبين تهافتها وضعفها بل لزومها لكل من احتج بدليل التركيب من الأشعرية والمعتزلة والمتفلسفة.

ولهذا فقد اعترف التفتازاني من الماتريدية بأن هذه الشبهة «شبهة ضعيفة جداً»، وأنه لا يلزم منها حاجة الإله إلى صفاته، بل«حقيقة الإله تلك الذات الموجبة للصفات»[2].

---

(١) الصفدية (١/ ١١١ - ١١٢).

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٧٧).

وكلامه هذا صحيح، إلا أنه ينقلب عليه فيما قرره من نفي الكثرة عن الله، واستدل عليه بأن كلَّ مُرَكَّبٍ يحتاج إلى الجزء - الذي هو غيره - وكل محتاج إلى الغير ممكن[(١)]، واستدل بذلك وبنفي الجسمية على نفي صفات الله الخبرية، كالوجه واليدين والعينين، وغيرها[(٢)]، فإذا كانت الحقيقة الإلهية - فيما قرره - موجبة للصفات، فما الحاجة التي يزعمها في إثبات هذه الصفات؟!.

٨- ومما تنقلب به حجة الافتقار على الفلاسفة: أن الفلاسفة قد زعموا أن الذات إذا استلزمت الصفات كان ذلك افتقاراً منها إلى الغير، فلا تكون واجبة.

فيقال إن ما ذهبتم إليه في مسألة المفعولات المنفصلة ينقلب عليكم فيما قررتموه في باب الصفات، فإن الفلاسفة قد قرروا أن الذات مستلزمة لمفعولاتها المنفصلة عنها، على ما سيأتي تقريره في قولهم بقدم العالم، ومع ذلك فإنهم لم يجعلوا ذلك الاستلزام منافياً لوجوب وجود تلك الذات.

فإذا كان استلزام الذات للمفعولات المباينة لها لا ينافي وجوب تلك الذات، فإن استلزام الذات للصفات القائمة بها لا ينافي وجوب تلك الذات وغناها من باب أولى[(٣)].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «ومن العجب أنهم فرُّوا من قدم صفاته، وجعلوا فعله المنفصل عنه قديماً لازماً له، ومن المعلوم أن قدم الصفات أقرب إلى المعقول من قدم المفعولات، فإذا جاز أن يكون مفعوله المنفصل عنه لازماً لذاته لا يفارقها ويكون واجبَ الوجود بذاته ملزوماً للأجسام

(١) شرح المقاصد (٢/ ٦١)، وانظر: نفس المرجع (٢/ ٦٥، ٧٧).
(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٦٦ - ٦٧).
(٣) انظر: الرد على المنطقيين (٢٢٩)، الصفدية (٢/ ٢٨ - ٢٩).

المنفصلة عنه، فلم لا يكون ملزوماً لصفاته القديمة؟!»[(١)].

وبما سبق يتبين بجلاء ضعف ما تمسك به الفلاسفة والمتكلمون في محاولتهم لدعم وتقوية حجة التركيب، وأنه لم يثبت لهم فيها دليل، ولم تسلم لهم حجة، بل ما صح من أدلتهم فهو منقلبٌ عليهم، وشاهدٌ لما أقر به سلف الأمة من إثبات صفات الكمال لله تعالى، إثباتاً بلا تمثيل، وتنزيهاً بلا تعطيل.

٦- قلب استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوۡمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعۡدِهِۦ مِنۡ حُلِيِّهِمۡ عِجۡلٗا جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٌۚ أَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمۡ وَلَا يَهۡدِيهِمۡ سَبِيلًاۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُواْ ظَٰلِمِينَ ١٤٨﴾ [الأعراف: ١٤٨].

وهذا الاستدلال بها مبني على مقدمتين:

١ - أن هذه الآية قد دلت على نفي أن يكون الباري تعالى جسماً (حيث جعلوا الجسد بمعنى الجسم).

٢- أن الاتصاف بالصفات يلزم منه أن يكون جسداً.

فالنتيجة: أن الآية قد دلت على نفي الصفات:

والجواب عليه من وجهين: إبطالٌ، وقلب.

فأما إبطال الدليل فإنه يكون بإبطال مقدمتيه:

أما بطلان المقدمة الأولى فبأن يقال:

١- إن هذه الآية لم تذم العجل بكونه جسداً، وإنما ذمته بكونه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً، وهذا بيّنٌ بأدنى تأمل في الآية، وسيأتي تفصيل ذلك في قلب الدليل.

---

(١) الصفدية (٢/ ٦١).

٢- ولو سُلِّم - تنزُّلاً - بأنها ذمته لكونه جسداً، فإن غاية ذلك أن يدل على بطلان كون الإله جسداً.

- والجسد في اصطلاح هؤلاء أخص من الجسم[١].

- ونفي الأخص لا يدل على نفي الأعم، فبطل احتجاجهم بهذه الآية على نفي الجسم[٢].

٣ - كما أنها لو دلت على أن عيب هذه الآلهة إنما هو لكونها جسداً، للزم أن يكون الوصف بالجسدية عيباً لكل ما عُبد من دون الله تعالى.

- والله تعالى قد عاب آلهة متعددة في القرآن (كالأصنام والأوثان والشمس والقمر وغير ذلك)، ولم يعبها بكونها جسداً.

- فدل ذلك على بطلان الاستدلال بهذه الآية على ذم الآلة بمجرد كونها جسداً[٣].

وأما بطلان المقدمة الثانية: فهو بإبطال زعمهم بأن ثبوت الصفات (كالقدرة، والعلو، والاستواء على العرش) يلزم منه أن يكون جسداً، فإنه لا دليل لهم على ذلك التلازم، بل إن من نفى استواء الربِّ على العرش بحجة أنه يستلزم أن يكون المستوي جسداً، فإنه يقال له: إن هذا غير لازم حتى في المخلوقات، فإن الاستواء علوٌّ خاصٌّ، ونحن نرى في المخلوقات ما يكون معتلياً على غيره وهو ليس بجسد، كعلوِّ الهواء على الأرض، والهواء ليس بجسد.

كما أن الملائكة والجن لهم علم، وقدرةٌ، وسمعٌ، وبصر، وقد يُرَون

---

(١) انظر: تفسير الرازي (٢/ ٤٤٠)، (١٥/ ٣٦٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢١٣ - ٢١٥)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦١٩ - ٦٢٠).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢٢٣).

بالأبصار وليسوا بأجساد، فإذا كان الاتصاف بالصفات لا يلزم منه أن يكون المتصف بها جسداً في المخلوقات، ففي الخالق من باب أولى(١).

وأما قلب الدليل فبما يلي:

١ - أن الله تعالى لم يعِب العجل بكونه جسداً، بل عابه بكونه: ﴿لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٨]، ولو كان مجرد كونه ذا بدن عيباً ونقصاً لذكر ذلك، فَلَمَّا لم يذكر ذلك عُلِمَ أنه ليس نقصاً، «فعلم أن الآية تدل على نقض حجة من يحتج بها على أن كون الشيء ذا بدن عيباً ونقصاً»(٢)، وبهذا ينقلب استدلالهم بهذه الآية.

ومما يشهد لهذا النقض والقلب ما جاء في عدة مواضع من كتاب الله تعالى من احتجاج الخليل إبراهيم ﷺ على قومه لإبطال إلهية الأصنام، في مثل قوله تعالى: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا ﴿٤٢﴾﴾ [مريم: ٤٢]، وقوله: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ ﴿٧١﴾ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُوا﴾ [الشعراء: ٧٠ - ٧٤]، «فاحتج على نفي إلهيتها بكونها لا تسمع ولا تبصر، ولا تنفع ولا تضر، مع كون كل منها لها بدن وجسم، سواء كان حجراً، أو غيره، فلو كان مجرد هذا الاحتجاج كافياً لذكره إبراهيم الخليل وغيره من الأنبياء عليهم أفضل الصلاة والسلام، بل إنما احتجوا بمثل ما احتج الله به من نفي صفات الكمال عنها، كالتكليم، والقدرة، والحركة، وغير ذلك»(٣).

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢١٣ - ٢١٥)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦١٩ - ٦٢٠).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦٢٠)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢١٨ - ٢٢٠).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦٢٠ - ٦٢١)، و: مجموع الفتاوى (٥/ ٢٢٢).

قال إمام الأئمة ابن خزيمة ﷺ: «أن خليل الله صلوات الله عليه وسلامه لا يوبخ أباه على عبادة ما لا يسمع ولا يبصر، ثم يدعو إلى عبادة من لا يسمع ولا يبصر، ولو قال الخليل صلوات الله عليه لأبيه: (أدعوك إلى ربي الذي لا يسمع ولا يبصر) لأشبه أن يقول: فما الفرق بين معبودك ومعبودي؟!»[١].

ولا شك أن هذا القلب ليس فيه إثبات البدن أو الجسم لله تعالى وتقدَّس، فإنه قد تقدم تفصيل القول في حكم إطلاق الجسم على الله تعالى، ونقل أقوال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ في ذلك، ولكن المراد أن استدلالهم لو استقام لكان دالًّا على نقيض قولهم ومنقلباً عليهم.

٢ - قد ذكر الله تعالى في هذه الآية للعجل ثلاث صفات، وهي:

أنه جسد، وأنه لا يتكلم، وأنه لا يَهدِي.

فيقال لمن احتج بهذه الآية على إنكار الصفات:

هذه الصفات الثلاث هل دلت الآية على إثباتها للإله، أو على نفيها؟

- فإن قلتم: دلت على إثباتها للإله، فقد نقضتم أصل استدلالكم، وأثبتُّم كون الإله جسداً جسماً، والجسم عندكم موصوف بالصفات، فصار الإله موصوفاً بالصفات.

- وإن قلتم: دلت على نفيها عن الإله: فقد أثبتُّم إنكارَ الآية لكون الإله لا يتكلم، وإثباتها لكونه يتكلم، وهو نقيض مقصودكم، فانقلب الدليل عليكم على الاحتمالين[٢].

---

(١) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (٥٨).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦٢١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢٢٠ - ٢٢١).

قال شيخ الإسلام عن هذه الآية: «ما ذكره الله تعالى: إما أن يكون دالًّا على أن الإله سبحانه موصوف ببعض هذه الصفات، وإما أن لا يدل:

فإن لم يدل: بطل ما ذكروه.

وإن دلَّ: فهو يدل على إثبات صفات الكمال لله تعالى، وهو: التكليم للعباد، والسمع، والبصر، والقدرة، والنَّفع، والضر، وهذا يقتضي أن تكون الآيات دليلاً على إثبات الصفات، لا على نفيها، ونفاةُ الصفات إنَّما نفوها لزعمهم أن إثباتها يقتضي التجسيم والتجسيد، فالآيات التي احتجوا بها هي عليهم لا لهم، وهذا أمر قد وجدناه مُطَّرداً في عامَّة ما يحتج به نفاة الصفات من الآيات، فإنما تدلُّ على نقيض مطلوبهم، لا على مطلوبهم»[١].

والاستدلال بهذه الآية على إثبات الصفات قد استعمله جمع من المفسرين من أهل السنة وغيرهم، حيث استدلوا بهذه الآية على إثبات صفة الكلام لله، وإبطال قول المعتزلة والجهمية في ذلك.

قال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي ؒ - بعد سياقه لهذه الآية -: «فَفِيما عاب الله به العجل في عجزه عن القولِ والكلامِ بَيانٌ بَيِّنٌ أن اللهَ عزَّ وجلَّ غيرُ عاجزٍ عنه، وأنَّه مُتَكَلِّمٌ وقائلٌ؛ لأنه لم يكن يعيب العجل بشيء هو موجود به»[٢].

وقال الإمام القصَّاب الكَرجِي: «قوله: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوۡمُ مُوسَىٰ﴾ [الأعراف: ١٤٨] الآية حجة على الجهمية؛ لأنه - جلَّ وتعالى - أخبر أن الإله لا يكون إلا مُتَكَلِّماً هادياً.

ومثله: ﴿فَأَخۡرَجَ لَهُمۡ عِجۡلٗا جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٞ فَقَالُواْ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمۡ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢٢٢).

(٢) الرد على الجهمية للدارمي (١٥٧).

فَنَسِيَ ﴿٨٨﴾ أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: ٨٨ - ٨٩]، فقد قَرَن القول بالضرِّ والنفع، وجعل كلَّ ذلك من نعت الإله، فكيف لا يكون جلَّ وعلا متكلِّماً؟!، وما أدحض حُجَّةَ القومِ في اتِّخاذِ العجلِ إلها إلا بعدم الكلام، أم كيف يكون قوله مخلوقاً؟! وهو - جلَّ وتعالى - بجميع صفاته غير مخلوق. وكذا أخبر إبراهيمُ ﷺ حين نبَّه قومه عن آلهتهم بأنها غير آلـهـة، قـال: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [الأنبياء: ٦٣] فأخبر قومه أن الإله لا يكون إلا ناطقاً»[(١)].

فتحصَّل من ذلك أن هذه الآية دالة على إثبات الصفات - كصفة الكلام - لا نفيها، بل هي دالة على أن العلم بكون الإله المعبود بحق متصفاً بالصفات هو من الأمور المستقرَّة في الفِطر، والمعلومة بالعقل، ولذلك خاطب الأنبياء أقوامهم بذلك العلم المستقر في فطرهم لإبطال إلهية أوثانهم[(٢)]، فانقلب استدلال نفاة الصِّفات بهذه الآية عليهم.

وانقلاب هذه الآية على المبتدعة النُّفاة - وإن كان متَّجهاً اتجاهاً أولياً على منكري صفة الكلام من المعتزلة والفلاسفة، بل وإن كان قد احتجَّ به عليهم بعض الأشعرية - إلا أنه مما يصح انقلابه على الأشعرية أيضاً.

وبيان ذلك: أن الأشعرية - وإن زعموا الإقرار بصفة الكلام لله - إلا

---

(١) نكت القرآن الدالة على البيان للإمام القصَّاب الكَرَجيّ (١/ ٤٤٣ - ٤٤٤)، وانظر حول هذا الاستدلال: تفسير الطبري (١٣/ ١١٨)، تفسير القرطبي (٧/ ٢٨٥)، تفسير السمعاني (٢/ ٢١٥)، التفسير الكبير للرازي (١٥/ ٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٨٢) (١٦/ ٢٠٨)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٥٤ - ١٥٥)، شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد (١١٨)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩١٤ - ٩١٥)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١٨١)، تفسير السعدي (٣٠٣).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٥٤)، شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد (١١٨ - ١١٩).

أنهم لا يقولون بالكلام المُعَلَّق بمشيئة الربِّ واختياره، وأن الله يتكلم بما شاء إذا شاء، بل يقولون بالكلام النفسي القديم بغير حرف ولا صوت، لأن الكلام المعلق بالمشيئة، والذي يكون بحرف وصوت لا يكون إلا للأجسام في زعمهم كما تقدَّم.

إذا تقرر هذا فيقال: إن الذي تدلُّ عليه الآية من ذم العجل وإبطال إلهيته لعدم كلامه لا يرتفع بمجرَّد إثبات الكلام النفسي المزعوم وفق النظرية الأشعرية، بل إنَّه من البيِّن أن المراد بهذا الذم ما يفهمه عامة الناس - ومنهم المخاطبون من بني إسرائيل - من أن هذا العجل لا يكلمهم كلاماً بيِّناً مسموعاً بحروف منتظمة في كلام مفهوم - بخلاف الصوت غير المفهوم فإنه متحقِّقٌ في خوار العجل ولم يكن كلاماً - بل ودلَّت على ذمِّه بأنه لا يكلمهم كلاماً حادثةً أفرادُه بعد أن لم تكن، يدلُّ على ذلك الوصف بالمضارع في قوله: ﴿يُكَلِّمُهُمْ﴾، بل ويدل على هذا التجدُّد - بدلالة أصرح - ما جاء في بيان هذه القصَّة في سورة طه، حيث قال تعالى: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ فَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ فَنَسِىَ ﴿٨٨﴾ أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: ٨٨ - ٨٩] فذمَّ العجل بأنه لا يرجع إليهم قولاً، والمعنى - كما قال الإمام الطبري - : «أفلا يرون أن العجل - الذي زعموا أنه إلههم وإله موسى - لا يكلمهم، وإن كلَّموه لم يرد عليهم جواباً»(١)، فَرَجْعُ القول: هو ردُّ الجواب عليهم بالمحاورة ونحوها، كما قال تعالى في تحاور الكافرين في الآخرة: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ ٱلْقَوْلَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ لَوْلَآ أَنتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ ﴿٣١﴾ قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوٓا۟ أَنَحْنُ صَدَدْنَٰكُمْ عَنِ ٱلْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَآءَكُم بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ ﴿٣٢﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟﴾ [سبأ: ٣١-٣٣].

(١) تفسير الطبري (١٨/ ٣٥٨).

فَرَجْعُ القولِ - الذي ذُمَّ العجل بعدم صدوره منه - هو مما يُعلم بالضرورة أنه إنما يقع بعد صدور القول منهم، بصوت يسمعونه، بعد أن لم يكونوا سامعين له، وكل ذلك مناقض لما زعم الأشعرية إثباته من الكلام النفسيِّ، بل إن الكلام النفسي لو فرض وجوده عند العجل لما أمكنهم العلم بتحقُّق وقوعه من عدمه أصلاً، فكيف يستدلون بعدمه على بطلان إلهيته؟!.

فثبت بذلك أن الآية تدلُّ على أن الله تعالى موصوف بكلام حقيقيٍّ، يتكلم به إذا شاء بعد أن لم يكن متكلماً به، وأنه يُسمع، وأنه بحرف وصوت، وبذلك تنقلب الآية على الأشعرية ومن تبعهم كما انقلبت على المعتزلة وأشياعهم، والله أعلم(١).

(١) وثمة أجوبة أخرى عن هذه الآية، أوصلها شيخ الإسلام ﷺ إلى عشرة أوجه، كما في مجموع فتاواه (٥/ ٢١٣ - ٢٢٥).

الباب الثالث

قلب الأدلة الإجمالية التي استدلت بها الطوائف المخالفة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات.

وفيه فصلان:

- **الفصل الأول :** قلب أدلة المخالفين التفصيلية في توحيد الربوبية.
- **الفصل الثاني:** قلب أدلة المخالفين التفصيلية في باب صفات الله ﷻ.

الفصل الأول

قلب أدلة المخالفين التفصيلية في توحيد الربوبية.

وفيه ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول:** قلب أدلة المخالفين في مسألة أول واجب على المكلف.
- **المبحث الثاني:** قلب أدلة المخالفين في مسألة دليل التمانع.
- **المبحث الثالث:** قلب أدلة الفلاسفة في قولهم بقدم العالم.

المبحث الأول

قلب الأدلة التي استدل بها المخالفون في أول واجب على المكلف.

وفيه توطئة، وثلاثة مطالب:

- ◈ المطلب الأول: القول في معرفة الله، وهل هي فطرية أو نظرية.
- ◈ المطلب الثاني: بيان أقوال الطوائف في حكم النظر.
- ◈ المطلب الثالث: بيان أقوال الطوائف في أول واجب على المكلف، وقلب أدلة المخالفين فيها.

❊ ❊ ❊

توطئة.

لقد كانت مسألة أول واجب على المكلف من كبار المسائل المطروحة في أبواب الاعتقاد، حيث دأب كثير ممن صنف في هذا العلم - من أهل السنة وغيرهم - على تصدير الكلام عن هذه المسألة في بدايات مصنفاتهم[1]، وإفراد أبواب خاصة من أجلها، كما أن هذه المسألة قد تعلق الكلام فيها بعدة أبواب من أبواب الاعتقاد، حيث كان لها تعلقٌ بتوحيد الألوهية فيما يختص بمذهب أهل السنة في أول واجب، وكان لها تعلقٌ بتوحيد الربوبية فيما يتعلق بأقوال المتكلمين فيها، كما كان لها تعلقٌ بأبواب القدر فيما يتعلق بالأصل الذي بنى عليه المعتزلة قولهم فيها، وهو خلق

---

(١) انظر على سبيل المثال: كتاب التوحيد للإمام محمد بن عبد الوهاب (٢١)، معارج القبول للشيخ حافظ الحكمي (١/ ٧٩)، العقيدة السفارينية (٤١)، وغيرها من المراجع المثبتة في هذا المبحث.

أفعال العباد، وكون العبد لا يثاب على ما خلق فيه من علوم ضرورية، كما تعلَّقت أيضاً بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، بل لقد كان لبعض فروعها تعلقٌ بعلم أصول الفقه، وذلك فيما يتعلق بحكم التقليد، والحكم على المقلد، إذ بحثها أهل الأصول في أبواب الاجتهاد والتقليد.

ولهذا فلا عجب في أن يولي أهل العلم عنايتهم في تحرير القول حول هذه المسألة، فقد كانت واجبات الشرع جميعاً محل اهتمام من علماء الملَّة، فكيفَ بأول واجب، وإنما العجب الذي لا ينتهي هو غياب الحق في هذه المسألة عن كثير من نظَّار أهل القبلة، مع جلاء الأدلة وتنوعها فيها، حتى ذهب بعض غلاتهم إلى قولٍ هو من أشنع ما قيل في الإسلام، وهو القول بأن أول ما أوجب الله على عباده الشك! وذلك بأن يشكُّوا بوجود الله وربوبيته!! فنعوذ بالله من الخذلان، كما أنه يُعجَب من أمر آخر، ألا وهو انتقال هذا القول من مذهب المعتزلة إلى مذاهب متكلمي الصفاتية من أشعرية وغيرهم، بالرغم من مناقضتها لأصولهم، كما صرَّح بعض أئمتهم بذلك، على ما سيأتي تفصيله.

والكلام حول مسألة أول واجب على المكلف هو فرع عن مسألة أخرى، ألا وهي مسألة معرفة الله، هل هي فطرية أم نظرية، وهذه المسألة قد تفرعت عن مسألة أخرى كذلك، خصوصاً عند المعتزلة الذين ابتدؤوا الخلاف في المخالفة في هذا الباب، ألا وهي مسألة هل يثاب الإنسان على ما خلق فيه من علوم ضرورية، أم لا؟ وهي من فروع مسألة خلق أفعال العباد، وكذلك ارتبط القول فيها بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، وما تبعها من الإيجاب والتحريم العقليَّين، كما أنه قد تفرع عن مسألة أول واجب مسائل أخر، كالكلام عن حكم النَّظر، وعن مسألة التقليد في أبواب الاعتقاد، وحكم المقلد.

ونظراً لهذا التداخل بين المسائل المتعلقة بأول واجب فقد التبس الحق

في بعض فروع هذه المسألة على بعض أهل السنة ممن صرح بمفارقة مذاهب المتكلمين، فقالوا ببعض الأقوال التي هي فرع عن مذاهب المتكلمين في أول واجب، خصوصاً فيما يتعلق بمسألة حكم التقليد في أبواب الاعتقاد[1]، ولهذا فقد كان تحرير القول في هذه المسألة وبيان اللبس فيها من الأهمية بمكان.

ولما كانت مسألة فطرية معرفة الله أو نظريتها مرتبطة ارتباطاً مباشراً بمسألة أول واجب على المكلف، فقد صدَّرت الكلام بها، ثم تكلمت عن حكم النظر، عقَّبت ذلك بالكلام على أول واجب وتفصيل الأقوال والأدلة فيه، وبالله التوفيق.

❑ المطلب الأول ❑

القول في معرفة الله، وهل هي فطرية أو نظرية.

افترقت الطوائف في أصل المعرفة بالله - هل هي نظرية أم ضرورية - على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر.

وهذا قول كثير من أهل الكلام من معتزلة وماتريدية وأشعرية، ومن وافقهم من أصحاب المذاهب الأربعة.

والقول الثاني: أن معرفة الله تحصل ضرورة في قلوب العباد، فالله تعالى يبتدي تلك المعرفة اختراعاً في قلوب العقلاء البالغين من غير سبب يتقدم ومن غير نظر.

---

(١) انظر على سبيل المثال: التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب (٤/٣٩٦)، روضة الناظر لابن قدامة مع نزهة الخاطر العاطر (٢/٣٨٨).

وقد قال هذا القول كثيرٌ من أهل الكلام والصوفية والشيعة وغيرهم[(١)].

والقول الثالث: أن معرفة الله حاصلة لجميع الخلق بطريق الضرورة والفطرة، هذا هو الأصل فيها، وإن كانت قد تصل للبعض بطريق النظر، سواء عند من فسدت فطرته، أو كان ذلك من باب تعدد الأدلة لمدلول واحد.

وهذا هو قول أهل السنة، وهو قول جمهور طوائف المسلمين، وقال به جماعة من المتكلمين، ومنهم: الغزالي، والرازي، والآمدي وغيرهم[(٢)].

وفيما يلي عرض مفصل للقول الثالث، وهو قول السلف، وللقول الأول، إذ هما أشهر ما قيل في المسألة.

• المسألة الأولى: تفصيل مذهب أهل السنة والجماعة في معرفة الله وبيان أدلتهم.

الفرع الأول: بيان قول أهل السنة في المعرفة.

يتلخص مذهب أهل السنة والجماعة ومن وافقهم في معرفة الله تعالى فيما يلي:

١- ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن معرفة الله تعالى والإقرار بوجوده أمر فطريٌّ ضروري، هذا هو الأصل عند كل بني آدم، وهو الذي يقر به عامة الناس من مختلف الديانات، وإن كان قد يحصل عند فئام منهم نوع من التقصير في تمام التحقيق لتفاصيل هذه المعرفة، والإتيان بلوازمها، فذلك شأن آخر، وهذا الإقرار هو من الفطرة التي فطر اللهُ الناسَ عليها، كما أنه داخلٌ في الميثاق الذي أخذه على بني آدم وهم في ظهور آبائهم.

---

(١) كما يحكى عن بعض المعتزلة، كصالح قبة، وفضل الرقاشي، وغيرهما.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٥٢ - ٣٥٤، ٣٩٥، ٤٠٥)، وانظر كذلك: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالي ضمن رسائل الغزالي (٩٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «والمقصود هنا أنه من المعروف عند السلف والخلف أن جميع الجن والإنس معترفون بالخالق، مقرون به...فعلم أن أصل الإقرار بالصانع والاعتراف به مستقرٌّ في قلوب جميع الإنس والجن، وأنه من لوازم خلقهم، ضروريٌّ فيهم، وإن قُدِّر أنَّه حصل بسبب، كما أن اغتذاءهم بالطعام والشراب هو من لوازم خلقهم وذلك ضروري فيهم، وهذا هو الإقرار والشهادة المذكورة في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢-١٧٣]»[(١)].

٢- ومعرفة الله وإن كانت فطرية ضرورية إلا أنها قد تقع بطرق أخرى غير الفطرة، كالنظر الصحيح الذي جاء به الشرع، ونحو ذلك من الطرق.

والأصل أن هذا النظر إنما يخاطب به من فسدت فطرته، وغطت الشبهات بصيرته، فجاهر بإنكار وجود الله تعالى، فإنه يخاطَب حينها بالطرق النظرية الصحيحة، والتي جاء القرآن ببيان أصولها أحسن بيان وأوضحه، لا بالطرق الكلامية المبتدعة، وذلك ليمحو الفساد الذي غطى تلك الفطرة وحجبها.

٣- ومما يقرره أهل السنة أن معرفةَ الله والإقرارَ بوجوده ليس هو الغاية الأولى من بعثة الرسل، وليس هو المقصد من خلق الإنسان، ولا يكفي ذلك الإقرار وحده في دخول الإنسان في الإسلام، إنما الغاية العظمى من بعثتهم هو تحقيق لازم تلك المعرفة، ألا وهو إفراد الله بالعبادة والقصد والطلب، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٨٢)، وانظر: المرجع السابق (٨/ ٤٤٠)، فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٤٣٩).

٤- ومن فضل الله ورحمته أنه لم يؤاخذ العباد بمقتضى هذه الفطرة وذلك الميثاق لوحده، بل كانت المؤاخذة موقوفة على إقامة الحجة الرسالية، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥]، فالرسل تذكر الناس بذلك الميثاق الأول وبمقتضاه، وتفصِّل لهم أمور الدين من أخبار وأحكام، وتنفي عن الناس ما غَيَّر فطرهم وأفسدها[(١)]، فبهم تقوم على الناس الحجة، وتنقطع المعذرة، كما قال تعالى: ﴿فَٱلْمُلْقِيَٰتِ ذِكْرًا ﴿٥﴾ عُذْرًا أَوْ نُذْرًا ﴿٦﴾﴾ [المرسلات: ٥-٦]، وهي الملائكة التي تنزل الوحي إلى رسل الله، فيكون فيه إعذار إلى الخلق[(٢)]، وكما قال سبحانه: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

الفرع الثاني: أدلة أهل السنة على فطرية المعرفة:

استدل أهل السنة على قولهم إن معرفة الله ضرورية فطرية بعدة أدلة، ومنها:

١- قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠].

٢- وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من مَوْلُودٍ إلا يُولَدُ على الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أو ينصرانه أو يُمَجِّسَانِهِ، كما تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هل تُحِسُّونَ فيها من جَدْعَاءَ. ثُمَّ يقول أبو هُرَيْرَةَ ﷺ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٤٨).

(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٨/ ٢٩٧)، تفسير السعدي (٩٠٣)، وحول مذهب أهل السنة ومن وافقهم في مسألة فطرية المعرفة، انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٥٢ - ٣٥٧، ٣٩٥ - ٤٠٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٢٨).

ٱلْقَيِّمُ﴾ [الرُّوم: ٣٠]»[١].

معنى الفطرة:

لقد تنوعت أقوال العلماء في بيان معنى الفطرة، والصواب من الأقوال أن المراد بالفطرة في الآية والحديث: الإسلام، كما فسرها بذلك جمع من السلف، وغالب الأقوال الأخرى للسلف ترجع إلى هذا التفسير[٢]، بل قد حُكِي إجماع السلف على تفسير الآية بذلك[٣]، والإسلام الذي فُسِّرت به الفطرة يراد به الإسلام العام، وهو معرفة الله ومحبته وتوحيده[٤]، «وإذا قيل إنه ولد على فطرة الإسلام، أو خُلق حنيفاً، ونحو ذلك، فليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، ولكن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام لمعرفته ومحبته، فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له»[٥].

وهذه الفطرة هي الحنيفية التي خلق الله عليها العباد، كما في:

٣ - حديث عِيَاضِ بن حِمَارٍ الْمُجَاشِعِيِّ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قال ذَاتَ يَوْمٍ في خُطْبَتِهِ: «ألا إِنَّ رَبِّي أَمَرَنِي أَنْ أُعَلِّمَكُمْ ما جَهِلْتُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي يومي هذا: كُلُّ مَالٍ نَحَلْتُهُ عَبْدًا حَلالٌ، وَإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ

---

(١) رواه البخاري (١/ ٤٦٥)ح (١٢٩٣)، ومسلم (٤/ ٢٠٤٩)، ح (٢٦٥٨).

(٢) انظر: جامع البيان للطبري (٢٠/ ٩٨)، التمهيد لابن عبد البر (١٨/ ٧٢)، تفسير البغوي (٦/ ٢٦٩ - ٢٧٠)، أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٩٥٣)، تفسير ابن كثير (٦/ ٣١٣)، فتح الباري (٣/ ٢٤٨ - ٢٥٠)، تحفة الأحوذي (٦/ ٢٨٧).

(٣) انظر: التمهيد لابن عبد البر (١٨/ ٧٢)، فتح الباري (٣/ ٢٤٨).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٤٤).

(٥) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٣٨٣).

كُلَّهُمْ، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُم الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عن دِينِهِمْ، وَحَرَّمَتْ عليهم ما أَحْلَلْتُ لهم، وَأَمَرَتْهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي ما لم أُنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا»[(١)].

«فأخبر أنه خلقهم حنفاء، وذلك يتضمن معرفة الرب، ومحبته، وتوحيده، فهذه الثلاثة تضمنتها الحنيفية، وهي معنى قول: (لا إله إلا الله) »[(٢)]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «فالنفس بفطرتها إذا تُركت كانت مقرة لله بالإلهية محبة له، تعبده لا تشرك به شيئاً، ولكن يفسدها ما يزين لها شياطين الإنس والجن بما يوحي بعضهم إلى بعض من الباطل»[(٣)].

كما أن هذه الفطرة هي الميثاق الذي أخذه الله تعالى على الناس وهم في صلب أبيهم آدم ﷺ[(٤)]، كما:

٤- قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣].

٥- وعن أَنَسِ بن مَالِكٍ ﷺ عن النبي ﷺ قال: «يقول الله تَعَالَى لأَهْوَنِ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا يوم الْقِيَامَةِ: لو أَنَّ لك ما في الأرض من شَيْءٍ أَكُنْتَ تَفْتَدِي بِهِ؟ فيقول: نعم. فيقول: أَرَدْتُ مِنْكَ أَهْوَنَ من هذا وَأَنْتَ في صُلْبِ آدَمَ، أَنْ لا تُشْرِكَ بِي شيئاً، فَأَبَيْتَ إلا أَنْ تُشْرِكَ بِي»[(٥)].

٦- وعَنِ ابن عَبَّاسٍ ﷺ عَنِ النبي ﷺ قال: «أَخَذَ الله الْمِيثَاقَ من ظَهْرِ آدَمَ

---

(١) رواه مسلم (٤/ ٢١٩٧) ح (٢٨٦٥).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٤٥).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٤/ ٢٩٦).

(٤) انظر: تفسير البغوي (٦/ ٢٧٠).

(٥) رواه البخاري (٥/ ٢٣٩٩) ح (٦١٨٩)، ومسلم (٤/ ٢١٦٠)ح (٢٨٠٥).

بِنَعْمَانَ - يَعْنِي عَرَفَةَ - فاخرج من صُلْبِهِ كُلَّ ذُرِّيَّةٍ ذَرَأَهَا، فَنَثَرَهُمْ بين يَدَيْهِ كَالذَّرِّ، ثُمَّ كَلَّمَهُمْ قِبَلاً، قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣]»(١).

قال ابن كثير عن آية الأعراف السابقة: «يخبر تعالى أنه استخرج ذرية بني آدم من أصلابهم، شاهدين على أنفسهم أن الله ربهم ومليكهم، وأنه لا إله إلا هو، كما أنه تعالى فطرهم على ذلك وجبلهم عليه»(٢).

٧- ومما يدل على فطرية المعرفة من العقل: أن جميع العلوم النظرية لا بد أن تنتهي إلى علوم ضرورية، إذ لو كانت كل العلوم النظرية مبنية على علوم أخرى للزم من ذلك الدور القبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما معلوم البطلان بالضرورة واتفاق العقلاء، فثبت بهذا أن العلوم النظرية لا بد وأن تنتهي إلى علوم ضرورية فطرية

---

(١) رواه الإمام أحمد (١/ ٢٧٢) ح (٢٤٥٥)، والنسائي في الكبرى (٦/ ٣٤٧) ح (١١١٩١)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٥٩٣) ح (٤٠٠٠) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، كما أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٢/ ٢٠٧) ح (٨٢٠٠)، والفريابي في القدر (٧١ - ٧٢)ح (٦٠) وحسنه، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٢٥): رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح، كما حسنه الشيخ أحمد شاكر كما في تحقيق المسند (٤/ ٢٥١)، وقد اختلف في رفعه ووقفه، وممن رجح الوقف ابن كثير، كما في تفسيره (٣/ ٥٠٢)، والبداية والنهاية (١/ ٩٠). وعلى القول بوقفه فهو في حكم المرفوع، لأنه في أمر غيبي، وفي تفسير القرآن، ولما له من شواهد مرفوعة عن جمع من الصحابة، انظر: السلسلة الصحيحة للألباني (٤/ ١٥٨ - ١٦٣) .

(٢) تفسير ابن كثير (٣/ ٥٠٠).

أولية يبتدئها الله في قلب الإنسان، ولولا هي لم يثبت في الإنسان علم أبداً، لا ضروري ولا نظري(١).

وذلك يتضح بالتأمل في تعريف المتكلمين للنظر، فقد عرفوا النظر بأنه: ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخر(٢)، فهذه التصديقات التي نتجت عنها تصديقاتٌ أخرى، إما أن تكون ضرورية خلقت ابتداءً في عقل الإنسان، وإما أن تكون نظرية، فإن كانت ضرورية فهذا إقرار بوجود العلم الضروري في الإنسان، وهو المطلوب، وإن كانت نظرية فمعنى كونها نظرية أنها ناتجة عن تصديقات سابقة - كما يفيده التعريف السابق للنظر - وهكذا يستمر القول إلى أن ينتهي الأمر إلى إثبات علم ضروري، أو إلى إنكار العلوم جملة والانتهاء إلى السفسطة الباطلة بالاتفاق.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «إن الله تعالى نصب على الحق الأدلة والأعلام الفارقة بين الحق والنور، وبين الباطل والظلام، وجعل فطر عباده مستعدةً لإدراك الحقائق ومعرفتها، ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق لم يكن النظر والاستدلال، ولا الخطاب والكلام، كما أنه سبحانه جعل الأبدان مستعدة للاغتذاء بالطعام والشراب، ولولا ذلك لما أمكن تغذيتها وتربيتها، وكما أن في الأبدان قوة تفرق بين الغذاء الملائم والمنافي، ففي القلوب قوة تفرق بين الحق والباطل أعظم من ذلك»(٣).

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٠٩ - ٣١٠)، وانظر بعض الأدلة العقلية الأخرى في: شفاء العليل (٣٠٣ - ٣٠٧)ط: دار الفكر.

(٢) انظر: المحصل للرازي (١٢١).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٦٢).

• المسألة الثانية: بيان مذهب المتكلمين في معرفة الله تعالى، وأدلتهم، والرد عليها.

الفرع الأول: بيان مذهب المتكلمين في معرفة الله.

ذهب جماهير المتكلمين من المعتزلة[١]، والزيدية[٢]، والأشاعرة، والماتريدية[٣]، وغيرهم إلى أن معرفة الله تعالى نظرية، فلا سبيل إلى معرفته سبحانه - عندهم - إلا بالنظر والاستدلال بطرقهم التي ابتدعوها، وأنكروا أن تكون معرفة الله فطرية.

قال القاضي عبد الجبار: «ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل»[٤]، كما بيَّن«أنه تعالى لا يعلم ضرورة ولا بالمشاهدة»[٥]، وأن «العلم بالله ليس بضروري، وإنما هو اكتسابي»[٦].

وقال الجويني: «القديم سبحانه وتعالى لا يعلم بالاضطرار، وإنما يتوصل إلى معرفته نظراً واستدلالاً»[٧].

وقال الإيجي: «معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً، وهي لا تتم إلا بالنظر»[٨].

---

(١) انظر: المحيط بالتكليف (٣١)، شرح الأصول الخمسة (١٥)، المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/ ٥١٢).

(٢) انظر: كتاب الرد والاحتجاج على محمد بن الحسن بن الحنفية في الجبر، ضمن رسائل العدل والتوحيد (٢/ ١٤٣)، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٢٢).

(٣) انظر: تأويلات أهل السنة لأبي منصور الماتريدي - ط: دار الكتب العلمية (٤/ ١٣١)، شرح المقاصد (١/ ١١٥).

(٤) شرح الأصول الخمسة - ت: عبد الكريم عثمان (٨٨).

(٥) المرجع السابق (٥١)، وص (٨٩).

(٦) المرجع السابق (٥٢).

(٧) الشامل (١٤٠).

(٨) المواقف (٣٩)، وانظر: شرح المواقف (١/ ١٤٧ - ١٤٨)، ويأتي توثيق بقية أقوالهم حول نظرية المعرفة عندهم عند الكلام على مسألة أول واجب على المكلف، لمناسبة المقام هناك، ولاقتران قولهم في نظرية المعرفة بقولهم في تلك المسألة بإيجاب النظر.

وبناء على قولهم هذا فقد ذهبوا إلى القول بوجوب النظر، بل والقول بأنه أول واجب على المكلف.

ومما يشار إليه هنا أن هذا القول ليس هو قول جميع المعتزلة، بل قد خالف فيه بعضهم(١)، كما خالف فيه بعض الأشاعرة، كما سيأتي الإشارة إليه عند قلب دعوى الإجماع عندهم.

فأما أدلتهم على إيجاب النظر والزعم بأنه أول واجب، فسيأتي في المطلب القادم، وما يلي هو ذكر بعض شبههم في نفي فطرية معرفة الله وضروريتها، والرد عليها.

الفرع الثاني: أدلة المتكلمين على أن معرفة الله ليست فطرية ولا ضرورية:

استدل المتكلمون على أن الله لا يعرف بالضرورة، وإنما يعرف بالنظر والاكتساب بعدة أدلة، ومنها:

١- «أن العلم بالله ... لو كان ضروريّاً لوجب في العادم له أن يكون معذوراً، لأن ذلك عند الخصم موقوفٌ على الله تعالى، حتى إذا اختار الله تعالى كان، وإلا فلا، وهذا يوجب في الكفار كلهم أن يكونوا معذورين في تركهم معرفة الله تعالى وغير ذلك من المعارف، وهذا الوجهُ مُعتَمَدٌ عليه»(٢).

وللجواب عن هذه الشبهة يقال:

إن مبنى الرد على هذه الشبه راجع إلى بيان الغاية من الخلق والتكليف

---

(١) كأبي القاسم البلخي، وأبي علي الأسواري، وأصحاب المعارف، كالجاحظ وغيره، انظر: المسائل والجوابات في المعرفة للجاحظ، ضمن رسائل الجاحظ (٣/ ٤٣ - ٤٧)، المحيط بالتكليف (٣١)، شرح الأصول الخمسة (٢٥، ٢٧)، المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/ ٣١٦).

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار - ط: إحياء التراث العربي (٢٦).

وإرسال الرسل، وهل الغاية منها مجرد معرفة الله - حتى يكون الكفار معذورين بتحقيقهم لهذه المعرفة - أم غير ذلك.

والذي دلت عليه نصوص الكتاب والسنة أن المعرفة وحدها ليست كافية في معذرة الكافرين، فإن عامة الكفار مقرون بأصل معرفة الله، كما قال تعالى عنهم: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٦١﴾﴾ [العنكبوت: ٦١].

وقال: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [لقمان: ٢٥].

وقال: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ﴿٩﴾﴾ [الزخرف: ٩].

وقال: ﴿قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤ - ٨٥].

والآيات والأحاديث في ذلك كثيرة، وكذلك ما نقل من أقوال مشركي العرب وأشعارهم من الإقرار بوجود الله، فضلاً عما هو معلوم بالضرورة من حال كفار أهل الكتاب.

فالحاصل أن أصل المعرفة ليس وحده كافياً لمعذرة الكفار، إنما يكون بتحقيق لازم تلك المعرفة من إخلاص الدين لله، والاتباع لرسوله ﷺ.

وبهذا يسقط قول عبد الجبار السابق: «وهذا يوجب في الكفار كلهم أن يكونوا معذورين في تركهم معرفة الله تعالى وغير ذلك من المعارف».

فيقال أولاً: إن عامة الكفار لم يتركوا معرفة الله أصلاً، بل قد دلت النصوص السابقة على إقرارهم بأصلها، كما دلت آية الفطرة وحديثها على أن الخلق جميعاً قد ولدوا على هذه الفطرة وهذه الضرورة، لا كما يوحي به

قوله: «لأن ذلك[يعني وقوع النظر ضرورةً في العبد] عند الخصم موقوف على الله تعالى، حتى إذا اختار الله تعالى كان وإلا فلا»، فيقال: إننا نقرُّ بأنها راجعةٌ إلى اختيار الله تعالى، وقد اختار سبحانه أن يفطر جميع بني آدم على الإقرار بوجوده، كما سبق التفصيل في الفطرة.

وحتى على القول بالنظر، فإن قيام المكلَّف بالنظر أو عدمَ قيامه به راجعٌ إلى إرادته واختياره تعالى، على ما يقرُّ به أهل السنَّة وعامة الفرق - سوى المعتزلة - من أن أفعال العباد داخلة تحت قدرته ومشيئته وخلقه تعالى، وليس في ذلك جميعاً ظُلم للعبد، إذ قد أعطاه الله قدرة وإرادة، فانقطعت المعذرة، على ما هو مُقررٌ في أبواب القدر، فهذا الإيراد - لو صح - لكان متوجهاً على القول بالنظر، كما الضرورة، وهذا من طرق قلب الأدلة.

ويقال ثانياً: إن هذه المعرفة لا تكفي وحدها في المعذرة، بل المعذرة تكون بتحقيق لازم المعرفة من إفراد العبادة.

ويقال ثالثاً في قولهم: «العلم بالله. . .لو كان ضروريّاً لوجب في العادم له أن يكون معذوراً»: إننا لو جرينا على هذه الطريقة لأمكن قلبُ الاستدلال، إذ من الممكن أن يقال: إنكم لو جعلتم العلم بالله هو الغاية، وهو الموجب لمعذرة الكفار، ثم جعلتموه نظريّاً، لوجب في العادم له أن يكون معذوراً، إذ قد يكون هذا العادم له في فترة النظر، ولمَّا ينته بعد من الفكر فيه، وقد يكون العادم له لم يتحصل له وجوب النظر.

وهم قد حاولوا الخروج من هذا اللازم بطريق متناقض يعلم فساده من لفظه، وهو ما ذكره بعضهم من أن معرفة وجوب النظر تقع ضرورة[1].

---

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/ ٣٥٥)، شرح الأصول الخمسة (٣٩).

وتهافتُ هذا الكلام مما لا يخفى، إذ إن النظر المراد ليس نظراً مطلقاً، بل هو «النظر المؤدي إلى معرفة الله»[1] كما هي عبارة القاضي عبد الجبار، فنفس تعريف النظر قد تضمن الإقرار بوجود الله.

فهل يعقل أن يكون (النظر المؤدي إلى معرفة الله) قد وقع بالضرورة، بينما (معرفة الله) لم تقع ضرورة؟!، وهل هذا إلا تناقض في الكلام، إذ التقدير: إن معرفة الله لا تقع ضرورة، لكن وجوب النظر المؤدي إلى معرفة الله قد وقع ضرورةً.

٢- ومما استدلوا به قولهم: إذا كانت معرفة الله والإقرار به ثابتاً في كل فطرة، فكيف ينكر ذلك كثيرٌ من النظار، نظارِ المسلمين وغيرِهم، وهم يدَّعون أنهم الذين يقيمون الأدلة العقلية على المطالب الإلهية، فلمّا أنكر ذلك هؤلاء النظار والعقلاء، دل ذلك على أن معرفة الله نظرية لا فطرية[2].

ومثل هذه الشبهة قد ترد على بعض من ينظر في حال الديانات والفرق - خصوصاً المعاصرة منها - حيث يرى كثيراً من الفرق قد تبنى الإلحاد وإنكار الخالق منهجاً له وعقيدة، ابتداءً من فرعون الذي قال منكراً: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢٣﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٣]، وقال: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾ [القَصَص: ٣٨]، وانتهاءً بالأمم الملحدة المعاصرة من شيوعية وغيرها، ممن جعل الإلحاد مبدأً وعقيدة يتبناها.

وللجواب عن هذه الشبهة يقال:

أولاً: إن هذا الإنكار والإلحاد خلافُ الأصل والغالب، فهو وإن كثرت

---

(١) شرح الأصول الخمسة (١٥).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار - ط: إحياء التراث العربي (٢٦، ٢٧)، المختصر في أصول الدين له - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧١)، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٢٢ - ٢٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٤٠).

أفراده إلا أنه قليل نسبياً مقارنةً بالأمم التي تقر بوجود الله[١].

وقد صرح بذلك بعض أئمة المتكلمين، فقد قال الشهرستاني - وهو من أخبر الناس بالمِلل والنِّحل والمقالات[٢] - : «أما تعطيل العالَم عن الصانع العالِم القادر الحكيم فلست أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة، إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا: العالم كان في الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة، واصطكت اتفاقاً، فحصل عنها العالم بشكله الذي تراه عليه، ودارت الأكوار، وكرت الأدوار، وحدثت المركبات. ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البحث والاتفاق احترازاً عن التعليل. فما عددت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها، وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير»[٣].

ثانياً: إن أول من عُرف في الإسلام بإنكار فطرية معرفة الله هم أهل الكلام - الذي اتفق السلف على ذمه - من الجهمية والقدرية، وهم عند سلف الأمة من أضل الطوائف وأجهلهم، ولكن انتشر كثير من أصولهم في المتأخرين الذين يوافقون السلف على كثير مما خالفهم فيه سلفهم الجهمية، فصار بعض الناس يظن أن هذا قولٌ صدر في الأصل عن علماء المسلمين، وليس كذلك، إنما صدر أولاً عمن ذمه أئمة الدين وعلماءُ المسلمين[٤].

---

(١) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٩٨ - ١٠٢).

(٢) وصفه بذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كما في: الفتاوى الكبرى (٥/ ١٥٠)، وانظر: درء التعارض (٧/ ٤٠٣).

(٣) نهاية الإقدام (٦٩ - ٧٠)، كما أشار إلى ذلك الرازي، كما في: المطالب العالية (٢/ ١٤٩ - ١٥١).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٤٠).

ثالثاً: إن المعرفة قد تحصل في قلوب كثير من الناس بالضرورة، أو بالأدلة النظرية مع توهمه أنها لم تحصل له، «فإن قيام الصفة بالنفس غير شعور صاحبها بأنها قامت به، فوجودُ الشيء في الإنسان وغيره غيرُ علم الإنسان به»(١).

قال الإمام ابن تيمية رحمه الله: «وقد يكون العلم والإرادة حاصلين بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل مع نوع من الذهول والغفلة، فإذا حصل أدنى تذكر رجعت النفس إلى ما فيها من العلم والإرادة، أو توجهت نحو المطلوب، فيحصل لها معرفته ومحبته، والله تعالى فطر عباده على محبته ومعرفته، وهذه هي الحنيفية التي خلق عباده عليها»(٢).

فهذا هو المقول في حال مثل هؤلاء، فإن أصل الإقرار العام بالخالق موجود في قلوبهم، ولكن ما علا تلك القلوب من الران، وما علق بها من الشبهات، أو ما عرض لها من غفلةٍ عما خلقت له أدى إلى ذهولها وإنكارها لتلك المعرفة التي وجدت فيها.

رابعاً: إن القرآن قد دل على أن إنكار فرعون - إمامِ المعطلين الملحدين - إنما هو إنكار ظاهر، وأن باطنه مقر بخلاف ما أظهر.

كما قال تعالى عن فرعون ومن معه: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾﴾ [النمل: ١٤].

وقال تعالى على لسان موسى ﷺ: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّى لَأَظُنُّكَ يَٰفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا ﴿١٠٢﴾﴾ [الإسراء: ١٠٢].

ولهذا فإن ذلك الإقرار يبرز عند الأزمات والكربات، كما قال تعالى:

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٤٠ - ٣٤١).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٢٥ - ٤٢٦).

﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُۥ بَغْيًا وَعَدْوًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ۝٩٠﴾ [يونس: ٩٠].

وكل هذا شاهد على أن الإلحاد المطلق الذي يزعمه من يزعمه إما أن يكون إنكاراً ظاهراً، مع علمه في قرارة نفسه ببطلانه، وتكون تلك مكابرةً مهَّد لها شهوة رئاسة أو مال أو نحو ذلك، وقد يكون ذلك الإنكارُ إنكاراً ظاهراً وباطناً، فيكون وهماً كاذباً من جنس الأوهام التي تطرأ على القلوب والنفوس، والتي دعت قوماً إلى إنكار البدهيات والضروريات من أهل السفسطة ونحوهم[1]، ويكون قد مهَّد لهذا الوهم أمورٌ ساعدت على رسوخه في نفس صاحبه، من بيئة فاسدة، أو نظريات إلحادية سائدة، ونحو ذلك، ومهما قيل في أسباب ذلك الإنكار، فإن إنكار أعيانٍ من الخلق لبعض الضروريات لا يعني بحال نفيَ كونها كذلك، إذ ليس من لازم الضروري عدم وجود من ينكره، وكما أخبر النبي ﷺ في حديث الفطرة: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه . . . الحديث»[2]. فالذي دل عليه هذا الحديث - على جميع ما فسر به - أن المولود يولد على الفطرة، وأنه قد ينحرف عنها لأسباب ذكر النبي ﷺ أهمها، والمقصود أن انحرافه عن هذه الفطرة بعد ذلك وإنكاره لمقتضاها لا ينفي كونها موجودة فيه ضرورة، فهذا هو الذي يقال فيمن أنكر وجود الله، فإنكارهم لا ينفي كونهم مولودين على الإثبات.

وقد اعترف عبد الجبار المعتزلي بهذا الأمر بعد ذكره لهذا الإيراد، فقال: «ومنها[أي من الأدلة على أنه تعالى لا يعرف ضرورة] أنه لو كان يُعلم

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٠٣ - ٤٠٤).
(٢) تقدَّم تخريجه قريباً.

بالله تعالى ضرورياً لوجب أن يشترك العقلاء فيه، ومعلوم خلافه.

إلا أن لقائلٍ أن يقول: لا تجب هذه القضية في سائر الضروريات، وإنما تجب في بداية العقول، ولهذا فإن العلم بالصنائع والحِرف ضروري، ثم لم يشترك العقلاء فيه»(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وهكذا المعرفة موجودة في قلوب هؤلاء، فإن هؤلاء الذين أنكروا محبته هم الذين قالوا: معرفته لا تحصل إلا بالنظر. فأنكروا ما في فطرهم وقلوبهم من معرفته ومحبته، ثم قد يكون ذلك الإنكار سبباً إلى امتناع معرفة ذلك في نفوسهم، وقد يزول عن قلب أحدهم ما كان فيه من المعرفة والمحبة، فإن الفطرة قد تفسد، فقد تزول، وقد تكون موجودةً ولا تُرى ... إلى أن قال: وكل مولود يولد على الفطرة، وهي الحنيفية التي خلقهم عليها، ولكن أبواه يفسدان ذلك، فيهودانه وينصرانه ويمجسانه ويشركانه، كذلك يجهِّمانه، فيجعلانه منكراً لما في قلبه من معرفة الرب ومحبته وتوحيده، ثم المعرفة يطلبها بالدليل، والمحبة ينكرها بالكلية، ... [و] الإنسان قد يخفى عليه كثير من أحوال نفسه فلا يشعر بها»(٢).

❑ المطلب الثاني ❑

بيان أقوال الطوائف في حكم النظر.

القول في مسألة حكم النظر المفضي إلى المعرفة مبنيٌّ على القول في المسألة السابقة، مسألةِ فطرية المعرفة أو نظريتها، وعليه فإن الأقوال في هذه

---

(١) شرح الأصول الخمسة - ط: إحياء التراث العربي (٢٧).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٤٤ - ٣٤٦) وانظر المرجع السابق إلى ص (٣٥٠).

المسألة ثلاثة:

القول الأول: أن النظر واجب على كل أحد، وقد ذهب إليه من قال: إن معرفة الله نظرية لا فطرية، وهو قول طائفة من المعتزلة ومن وافقهم من الماتريدية والأشعرية.

والقول الثاني: أن النظر لا يجب على أحد، وذهب إلى هذا من قال: إن معرفة الله تحصل ضرورة في قلوب العباد، وقال به طائفة أخرى من المعتزلة والأشعرية وبعض أصحاب الأئمة.

والقول الثالث: أن النظر يجب على بعض الناس دون بعض:

- فمن حصلت له المعرفة بدونه: لم يجب عليه.
- ومن لم تحصل له المعرفة والإيمان إلا به: كان واجباً عليه.

وقد ذهب إلى هذا القول من قال: إن معرفة الله يمكن أن تقع ضرورةً، ويمكن أن تقع بالنظر، وهو قول جماهير المسلمين من أهل السنة وغيرهم(١).

ونظراً لتداخل هذه المسألة مع المسألة التالية - مسألة أول واجب على المكلف - فقد أخرت الكلام على أدلة هذه المسألة، وتفصيل القول فيها إلى تلك المسألة.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٥٣ - ٣٥٤، ٤٠٥ - ٤٠٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٣٠ - ٣٣١) وانظر كذلك: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (١/ ١٢٩)، فيصل التفرقة للغزالي (٩٧ - ١٠١)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٢٨ - ٢٩) ط: مكتبة الخانجي، رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/ ١٩٠، ١٩٥)، البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٣٧).

❑ المطلب الثالث ❑

بيان أقوال الطوائف في أول واجب على المكلف، وقلب أدلة المخالفين فيها.

● المسألة الأولى: مذهب أهل السنة في أول واجب على المكلف، وأدلتهم على ذلك.

الفرع الأول: قول أهل السنة في أول واجب على المكلف.

ذهب أهل السنة والجماعة - من الصحابة والتابعين والأئمة المتبوعين - إلى أن أول واجب على المكلف هو شهادة ألا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله[(١)].

قال الإمام الحافظ ابن منده[(٢)] ﷺ: «ذِكرُ أول ما يُدعَى إليه العبد، وهو التوحيد والمعرفة ثم الصلوات الخمس، ثم الزكاة»[(٣)].

وقال القاضي أبو يعلى ﷺ: «وأول واجب على المكلف: شهادة ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، كما في الحديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»[(٤)][(٥)].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٦ - ٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/ ٧٦)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١/ ١٢٢ - ١٢٤).

(٢) هو الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن منده، ولد سنة (٣١٠هـ)، ونشأ في بيت علم ورواية وتمسك بالسنة، قال الذهبي: «ولم أعلم أحداً كان أوسع رحله منه، ولا أكثر حديثا منه مع الحفظ والثقة» من تصانيفه: كتاب الإيمان، والرد على الجهمية، وكتاب التوحيد، ومعرفة أسماء الله وصفاته على الاتفاق والتفرد، توفي سنة (٣٩٥هـ).
انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ١٦٧)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٨)، لسان الميزان (٥/ ٧٠).

(٣) الإيمان لابن منده (١/ ٣٧٩).

(٤) سيأتي تخريجه قريباً.

(٥) انظر: مسائل الإيمان دراسة وتحقيقاً للقاضي أبي يعلى، تحقيق: د: سعود الخلف (٦٩).

وقال أبو العباس القرطبي[١] - صاحب المفهم - ﵀: «وقد اختلف المتكلِّمون في أوَّل الواجبات على أقوالٍ كثيرةٍ، منها ما يَشْنُعُ ذكره، ومنها ما ظَهَرَ ضعفه. والذي عليه أئمَّةُ الفتوى، وبهم يُقْتَدَى - كمالكٍ، والشافعيِّ، وأبي حنيفةَ، وأحمدَ بن حنبل، وغيرِهِمْ من أئمَّةِ السلف ﵃: أنَّ أوَّلَ الواجباتِ على المكلَّف: الإيمانُ التصديقيُّ الجَزْمِيُّ الذي لا رَيْبَ معه بالله تعالى ورسلِهِ وكُتُبِه، وما جاءتْ به الرسلُ - على ما تقرَّرَ في حديثِ جبريل - كيفما حصَلَ ذلك الإيمان، وبأيِّ طريقٍ إليه تُوُصِّلَ»[٢].

وقال الحافظ ابن كثير ﵀ في قول الله تعالى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ١٤﴾ [طه: ١٤]، قال: «هذا أول واجب على المكلفين أن يعلموا أنه لا إله إلا الله، وحده لا شريك له»[٣].

وكما سيأتي في أدلة أهل السنة أن إجماعهم منعقد على أن أول ما يؤمر به العبد إذا أسلم هو الإقرار بالشهادتين، لا النظر ولا المعرفة.

الفرع الثاني: قول أهل السنة في النظر.

يمكن إجمال مذهب أهل السنة في حكم النظر بالنقاط التالية:

- الأصل في بني آدم - كما تقدم - أن معرفة الله والإقرار المجمل بربوبيته أمرٌ فطريٌّ ضروري وإذا كان كذلك فإن النظر لا يكون واجباً في حقِّ

---

(١) هو أحمد بن عمر بن ابراهيم بن عمر أبو العباس الانصاري الاندلسي القرطبي المالكي الفقيه عرف بابن المزين، من أعيان فقهاء المالكية، ولد بقرطبة سنة (٥٧٨هـ) نزل الاسكندرية واستوطنها ودرس بها، وكان من الائمة المشهورين والعلماء المعروفين، من مصنفاته: مختصر للصحيحين، وشرح صحيح مسلم، المشهور بـ (المفهم) توفي بالأسكندرية سنة (٦٢٦هـ).
انظر: الديباج المذهب (٦٨).

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (١/ ١٨٢).

(٣) تفسير ابن كثير (٥/ ٢٧٧).

المكلفين، فضلاً عن كونه أول واجب على المكلف، بل يخاطَب الناس بلازم تلك المعرفة من الإقرار بالألوهية، والنطق بالشهادتين.

- وأما من تبدلت فطرته، وذهل عن أصل تلك المعرفة، ولم تتحصل له إلا بالنظر، فإنه يخاطب بالنظر، ويكون واجباً في حقه، وهذا استثناء عن الأصل، وليس هو الأصل.

قال الإمام ابن حزم ﵀: «من سكنت نفسه إلى قوله ﷺ، ولم تنازعه إلى دليل، وقبله وقاله، فقد وُفِّق للخير والهدى، ومن نازعته نفسه، ولم تقنع إلا ببرهان، فهذا هو الذي يلزمه النظر والاستدلال، ويلزمنا البيان له والمحاجَّة والمجادلة بالتي هي أحسن، وإقامة البرهان عليه، وهكذا فعل ﷺ، فإنه قَبِل الإسلام ممن أسلم بلا اعتراض، ومن حاجَّه أتاه بالآيات، ودعاه إلى المباهلة وتمني الموت، وأقام عليه حجة البرهان الواضح»[(١)].

- كما أشار بعض أهل العلم إلى أن النظر يتوجه أيضاً في حق من بلغه الإسلام، فأسلم تقليداً، لكن نفسه لم تسكن إلى الإيمان، ولم يطمئن قلبه به، فكان اعتقاده عن غير جزم، فمثل هذا قد يجب عليه النظر الشرعي حتى يحصل له اليقين، ويندفع عنه الشك، بخلاف من استقر قلبه للتصديق والإيمان، فلا يجب عليه مثل هذا النظر، ولا يأثم بتركه[(٢)].

قال السفاريني ﵀: «يجب النظر على من لا يحصل له التصديق الجازم أول ما تبلغه الدعوة»[(٣)].

---

(١) رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/ ١٩٣).

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنِّحل (٤/ ٣٠ - ٣١)، درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٨)، فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٣٥١)، التقليد في باب الاعتقاد وأحكامه للدكتور ناصر الجديع (١١٥ - ١١٧).

(٣) لوامع الأنوار البهية (١/ ٢٦٩).

- وقريب من هؤلاء: من كان مطمئناً بالإيمان ولو من غير نظر، ولكن وردت عليه شبهة مشكلة من مشكِّك في الدين، وخاف أن تزلزله عما آمن به، ولم يتمكن من إزالتها إلا بشيء من النظر، فيقال فيه ما قيل في سابقه.

قال العلامة ابن الوزير اليماني: «لا سبيل إلى إنكار النظر جميعه، ومعرفة وجوبه عند رجحان الخوف مطلقاً عقليَّةٌ جليَّة، وفي الإسلام وصدق الأنبياء عليهم السلام خصوصاً سمعيَّة نظرية»[1].

وبهذا يُعلَم أن مثل هذه الأحوال التي يجب فيها النظر إنما هي استثناء من الأصل، لا أنها هي الأصل.

قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام ﷺ - موافقةً لأهل السنة في هذه المسألة -: «والأصح أن النظر لا يجب على المكلفين، إلا أن يكونوا شاكين فيما يجب اعتقاده، فيلزمهم البحث عنه والنظر فيه إلى أن يعتقدوه أو يعرفوه»[2].

- وإذا ما خوطب أمثال هؤلاء بالنظر، فإن المراد به النظر الشرعي الصحيح، الذي جاءت أصوله في كتاب الله، كالاستدلال بالخلق على المخلوق، وبالحادث على المُحْدِث، لا بالطرق المبتدعة التي قصدها من أوجب النظر على الإطلاق.

- وأما أدلة أهل السنة على قولهم في النظر، فهي الجمع بين أدلة ثبوت المعرفة الفطرية في بني آدم، والتي سبق بيانها، مع الأدلة الآمرة بالنظر، والتي ستأتي ضمن أدلة المخالفين، إذ إن الأمر بالنظر فيها لم يكن أمراً عاماً، بل كان في حقِّ المكذبين الذين انحرفت فطرهم عن أصلها، فأنكروا

---

(١) العواصم والقواصم (٤/ ٩٣).

(٢) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (١/ ١٧١)، وانظر: الفتاوى له (١٥٢)، والبحر المحيط في أصول الفقه - ط: دار الكتب العلمية (١/ ٣٧).

مقتضى تلك الفطرة، فبالجمع بين هذين النوعين من الأدلة تتحصل الدلالة على مذهب أهل السنة من أن النظر لا يجب على العموم، إنما يجب في حق من انحرفت فطرته ولم تتحصل له المعرفة إلا بذلك النظر.

- وإنكار أهل السنة للنظر الذي جعله المتكلمون أول واجب ليس إنكاراً لأهمية التفكر والتدبر في آيات الله، وعظيم صنعه وبديع خلقه، والذي غايته الوصول إلى تمام خشيته وعبوديته، فإن الآيات القرآنية قد دعت للتفكر والتدبر في الآيات الكونية والشرعية، وكلام السلف في الحث على التفكر والاعتبار في الآيات الكونية والشرعية مشهور(١)، إنما كان إنكارهم متوجهاً على نظرٍ معين، برتبة معينة، وحكم معين، وتفسير معين له عند أصحابه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مبيناً عناية السلف بالنظر والتفكر الشرعي: «صفوةُ الأمة وخيارها المتبعون للرسول علمًا وعملاً يدعون إلى النظر والاستدلال والاعتبار بالآيات والأدلة والبراهين التي بعث الله بها رسوله، وتدبر القرآن، وما فيه من البيان»(٢).

وقد بين شيخ الإسلام رحمه الله أن مصطلح (النظر) قد وقع فيه إجمال، ودخل فيه حق وباطل، فالحق هو النظر الشرعي، وهو النظر فيما بعث به الرسول ﷺ من الآيات والهدى، كما أن الدليل الذي يُستدل به هو الدليل الشرعي وهو الذي دل الله به عباده، وهداهم به إلى صراط مستقيم، فصفوة الأمة وخيارها المتبعون للرسول علماً وعملاً يدعون إلى النظر والاستدلال والاعتبار بالآيات والأدلة والبراهين التي بعث الله بها رسوله، وتدبر القرآن،

---

(١) انظر على سبيل المثال ما ذكره من ألف في الزهد والورع من السلف، كالزهد للإمام أحمد، ولابن المبارك، ولابن أبي عاصم وغيرهم، وكذا ما ذكره الأصبهاني في كتابه العظمة، وما حبره ابن القيم في مفتاح دار السعادة، وخصوصاً الجزء الأول منه، وغيره من كتبه، وانظر كذلك: معارج القبول (١/ ١٠٠وما بعدها).

(٢) النبوات (٥١).

وما فيه من البيان[١].

كما نبه إلى ذلك أبو المظفر السمعاني رحمه الله حيث قال: «وعلى أننا لا ننكر النظر قدر ما ورد به الكتاب والسنة لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين، وثلج الصدر، وسكون القلب، وإنما أنكرنا طريقة أهل الكلام فيما أسسوا، فإنهم قالوا: أول ما يجب على الإنسان النظر المؤدي إلى معرفة الباري عز وجل»[٢]، وبمثل ذلك قال الإمام الخطابي رحمه الله [٣].

وأشار إلى ذلك الإمام ابن حزم رحمه الله بقوله: «الله تعالى ذكر الاستدلال وحضَّ عليه، ونحن لا ننكر الاستدلال، بل هو فعل حسن، مندوب إليه، محضوض عليه كل من أطاقه؛ لأنَّه تزوُّد من الخير، وهو فرض على كلٍّ من لم تسكن نفسه إلى التصديق، نعوذ بالله عز وجل من البلاء، وإنما ننكر كونه فرضاً على كل أحد، لا يصح إسلام أحد دونه»[٤].

كما قرر ذلك الحافظ ابن حجر رحمه الله بقوله: «من لم يشترط النظر، لم ينكر أصل النظر، وإنما أنكر توقف الإيمان على وجود النظر بالطرق الكلامية، إذ لا يلزم من الترغيب بالنظر جعله شرطاً»[٥].

وقال الإمام ابن الوزير - بعد أن أنكر النظر الكلامي، ودعوى أنه أول

---

(١) المرجع السابق (٥٠ - ٥١) بتصرف يسير.

(٢) الانتصار لأصحاب الحديث (٦١)، وانظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ١١٧)، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير (٤٢)، البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي - دار الكتب العلمية (٤/ ٥٦١ - ٥٦٢)، إرشاد الفحول للشوكاني - ت: البدري (٤٤٦).

(٣) انظر: الغنية عن الكلام وأهله للخطابي (٣٠ - ٣٢).

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنِّحل (٤/ ٣٢ - ٣٣)، وانظر: رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/ ١٩١).

(٥) فتح الباري (١٣/ ٣٥٤).

واجب - : «فإن قيل: ففيم يكون النظر؟ قلت: في أمرين:

الأول: في المخلوقات البديعة الصنعة، اللطيفة الحكمة، من سماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وحيوانات مُحكَمات، ذوات آلات وأدوات . . . فإنك عندما تنظر إلى ذلك تعلم عقيب النظر أن لها صانعاً عالماً حكيماً قادراً.

الأمر الثاني: مما يفيد النظر فيه العلمَ، هو قصص الأنبياء وأحوالهم، وكذلك لما كان طريقاً يفيد العلم، ويشرح الصدر، ويثلج الفؤاد، أكثر الله من ذكر أحاديثهم في الكتاب العزيز»[1].

وقال أيضاً: «إننا لم ننفِ النظر كله، بل أثبتنا النظر في أوائل الأدلة على طريقة السلف، كما نبه عليه القرآن، وإنما منعنا التعمق في إثبات الأمور الجلية في النظر بطرائق أخفى منها»[2].

وبهذا يتبين أن أهل السنة لم ينكروا النظر بإطلاق، وإنما أنكروا إيجاب ذلك النظر، وجعله شرطاً للإيمان، كما أنهم أنكروا ما قصده المتكلمون بالنظر الذي أوجبوه، حيث قصدوا به دليل الأعراض وحدوث الأجسام المُبتَدع.

الفرع الثالث: أدلة أهل السنة على مذهبهم في أول واجب على المكلف.

استدل أهل السنة على قولهم بعدة أدلة، ومنها:

١- عموم أحوال النبي ﷺ، حيث علم بالاضطرار من دينه أنه كان يدعو الكفار إلى عبادة الله والنطق بالشهادتين، وهذا مشهور من حاله ﷺ،

(١) البرهان القاطع في إثبات الصانع لابن الوزير (٦٧ - ٦٨).

(٢) المرجع السابق (٢٥٠ - ٢٥١)، وانظر: نفس المرجع: (٢٥٢)، العواصم والقواصم له (٣/٤٣٦ - ٤٤١)، (٤/٩٣ - ٩٤).

«والنبي ﷺ لم يدع أحداً من الخلق إلى النظر ابتداءً، ولا إلى مجرد إثبات الصانع، بل أول ما دعاهم إليه الشهادتان، وبذلك أمر أصحابه»(١).

قال الإمام ابن عبد البر رحمه الله: «إنه من نظر إلى إسلام أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة وسعد وعبدالرحمن، وسائر المهاجرين والأنصار، وجميع الوفود الذين دخلوا في دين الله أفواجاً، علم أن الله عز وجل لم يعرفه واحد منهم إلا بتصديق النبيين بأعلام النبوة ودلائل الرسالة، لا من قبل حركة، ولا من باب الكل والبعض، ولا من باب كان ويكون، ولو كان النظر في الحركة والسكون عليهم واجباً، وفي الجسم ونفيه والتشبيه ونفيه لازماً ما أضاعوه، ولو أضاعوا الواجب ما نطق القرآن بتزكيتهم وتقديمهم، ولا أطنب في مدحهم وتعظيمهم، ولو كان ذلك من عملهم مشهوراً أو من أخلاقهم معروفاً لاستفاض عنهم ولشهروا به كما شهروا بالقرآن والروايات»(٢).

وقال العز بن عبد السلام رحمه الله: «يُكتَفى من العامة بالتصميم على الاعتقاد السليم، وإذا حصل الاعتقاد مبنياً على قول بعض العلماء أجزأ ذلك، لأن رسول الله ﷺ حكم بإسلام الأعراب والعامة، مع القطع بأنهم لم يقفوا على الأدلة المنصوبة لذلك، وكذلك أجرى علماء السلف على جميع العامة أحكام الإسلام مع العلم بأنهم لا يعرفون تلك الأدلة»(٣).

فمما ورد في ذلك:

ما رواه عمر وابن عمر وأبو هريرة رضي الله عنهم أن النبي ﷺ قال: «أُمِرْتُ أنْ

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٦)، وانظر: المرجع السابق (٧/ ٤٠٨)، رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/ ١٩٣، ١٩٦، ١٩٩)، العواصم والقواصم لابن الوزير (٣/ ٣٨٧)، البرهان القاطع له (٩٧ - ٩٩)، إجابة السائل شرح بغية الأمل للأمير الصنعاني (٤٠٦)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٤٣٢).

(٢) التمهيد (٧/ ١٥٣).

(٣) الفتاوى للعز بن عبد السلام (١٥٢).

أُقَاتِلَ الناس حتى يَقُولُوا: لا إِلَهَ إلا الله، فَمَنْ قال: لا إِلَهَ إلا الله فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي نَفْسَهُ وَمَالَهُ إلا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ على اللهِ »[(١)].

وفي حديث أنس بن مالك ﷺ قال: قال رسول اللهِ ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ الناس حتى يَقُولُوا: لا إِلَهَ إلا الله، فإذا قَالُوهَا، وَصَلَّوْا صَلاتَنَا، وَاسْتَقْبَلُوا قِبْلَتَنَا، وَذَبَحُوا ذَبِيحَتَنَا، فَقَدْ حَرُمَتْ عَلَيْنَا دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ إلا بِحَقِّهَا، وَحِسَابُهُمْ على اللهِ »[(٢)].

٢- ومن ذلك دعوته ﷺ لعمه أبي طالب، فقد روى سَعِيدُ بن الْمُسَيَّبِ عن أبيه أَنَّهُ أخبره أَنَّهُ لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبٍ الْوَفَاةُ جَاءَهُ رسول اللهِ ﷺ فَوَجَدَ عِنْدَهُ أَبَا جَهْلِ بن هِشَامٍ وَعبد اللهِ بن أبي أُمَيَّةَ بن الْمُغِيرَةِ قال رسول اللهِ ﷺ لأَبِي طَالِبٍ: «يا عَمِّ: قُلْ لا إِلَهَ إلا الله كَلِمَةً أَشْهَدُ لك بها عِنْدَ اللهِ .... الحديث»[(٣)].

٣- وعن ابن عَبَّاسٍ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَ مُعَاذًا ﷺ إلى الْيَمَنِ قال: «إِنَّكَ تَقْدَمُ على قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ ما تَدْعُوهُمْ إليه عِبَادَةُ اللهِ، فإذا عَرَفُوا اللهَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ قد فَرَضَ عليهم خَمْسَ صَلَوَاتٍ في يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ، فإذا فَعَلُوا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ فَرَضَ عليهم زَكَاةً من أَمْوَالِهِمْ وَتُرَدُّ على فُقَرَائِهِمْ، فإذا أَطَاعُوا بها فَخُذْ منهم وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ الناس»[(٤)].

وفي رواية: «فَادْعُهُمْ إلى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لا إِلَهَ إلا الله وَأَنَّ مُحَمَّدًا رسول اللهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لك بِذَلِكَ...الحديث»[(٥)].

---

(١) رواه البخاري (٣/ ١٠٧٧) (ح٢٧٨٦)، ومسلم (١/ ٥١) (ح٢٠)، و(١/ ٥٣) (ح٢٢).

(٢) رواه البخاري (١/ ١٥٣) (ح٣٨٥).

(٣) رواه البخاري (١/ ٤٥٧)ح (١٢٩٤)، ومسلم (١/ ٥٤)ح (٢٤).

(٤) رواه البخاري (٢/ ٥٢٩) (ح١٣٨٩)، ومسلم (١/ ٥١) (ح١٩).

(٥) رواه البخاري (٢/ ٥٤٤) (ح١٤٢٥)، ومسلم (١/ ٥١) (ح١٩).

وفي رواية: «فَلْيَكُنْ أَوَّلَ ما تَدْعُوهُمْ إلى أَنْ يُوَحِّدُوا اللهَ تَعَالَى، فإذا عَرَفُوا ذلك. . .الحديث»[١].

وهذا الحديث من أصحِّ وأصرح ما ورد في الدلالة على ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من أن أول واجب على المكلف هو الإتيان بالشهادتين، لا المعرفة ولا النظر ولا غير ذلك[٢].

فهذه الوقائع وغيرها تدل على أن أول ما يدعى إليه الكافر هو دعوته إلى عبادة الله والنطق بالشهادتين، لا إلى النظر ولا المعرفة.

٤- حديث معاوية بن الحكم ﷺ وفيه: «وَكَانَتْ لي جَارِيَةٌ تَرْعَى غَنَمًا لي قِبَلَ أُحُدٍ وَالْجَوَّانِيَّةِ، فَاطَّلَعْتُ ذَاتَ يَوْمٍ، فإذا الذِّيبُ قد ذَهَبَ بِشَاةٍ من غَنَمِهَا، وأنا رَجُلٌ من بني آدَمَ آسَفُ كما يَأْسَفُونَ، لَكِنِّي صَكَكْتُهَا صَكَّةً، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَعَظَّمَ ذلك عَلَيَّ، قلت: يا رَسُولَ اللهِ، أَفَلا أُعْتِقُهَا؟ قال: ائْتِنِي بها، فَأَتَيْتُهُ بها، فقال لها: أَيْنَ اللهُ؟ قالت: في السَّمَاءِ، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول اللهِ، قال: أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ»[٣].

٥- وعن يَزِيدَ بن الشِّخِّيرِ قال: بَيْنَا أنا مع مُطَرِّفٍ بِالْمِرْبَدِ، إِذْ دخل رَجُلٌ معه قِطْعَةُ أدم، قال: كَتَبَ لي هذه رسول اللهِ ﷺ، فَهَلْ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَقْرَأُ؟ قال: قلت: أنا أَقْرَأُ، فإذا فيها: «من مُحَمَّدٍ النبي ﷺ لبني زُهَيْرِ بن أُقَيْشٍ، أَنَّهُمْ إن شَهِدُوا أَنْ لا إِلَهَ إلا الله، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رسول اللهِ، وَفَارَقُوا الْمُشْرِكِينَ، وَأَقَرُّوا بِالْخُمُسِ في غَنَائِمِهِمْ، وَسَهْمِ النبيﷺ، وَصَفِيِّهِ، فَإِنَّهُمْ آمِنُونَ بِأَمَانِ اللهِ وَرَسُولِهِ»[٤].

---

(١) رواه البخاري (٦/ ٢٦٨٥) (ح٦٩٣٧).

(٢) وسيأتي الجواب على استدلال بعض المتكلمين بقوله: «فإذا عرفوا الله».

(٣) صحيح مسلم (ج١/ ص٣٨١) (ح٥٣٧).

(٤) أخرجه النسائي في المجتبى (٧/ ١٣٤)، وفي الكبرى (٣/ ٤٧)، وأحمد في المسند (٥/ ٧٧)، وصححه الألباني.

قال النووي في شرحه لهذا الحديث: «فيه دليل على أن من أقر بالشهادتين واعتقد ذلك جزماً كفاه ذلك في صحةِ إيمانه، وكونه من أهل القبلة والجنة، ولا يكلف مع هذا إقامة الدليل والبرهان على ذلك، ولا يلزمه معرفة الدليل، وهذا هو الصحيح الذي عليه الجمهور»(١).

٦- الإجماع، فقد اتفق علماء الأمة على أن أول ما يؤمر به العبد عند دخوله الإسلام هو النطق بالشهادتين، لا النظر ولا المعرفة، كما تقدم من فعل النبي ﷺ، وأمره لأصحابه بذلك، قال الإمام ابن تيمية رحمه الله: «وهذا مما اتفق عليه أئمة الدين وعلماء المسلمين، فإنهم مجمعون على ما علم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ أن كل كافر فإنه يدعى إلى الشهادتين، سواءً كان معطِّلاً أو مشركاً أو كتابيّاً، وبذلك يصير الكافر مسلماً، ولا يصير مسلماً بدون ذلك - [ثم أجاب عن بعض أدلتهم، ثم قال:] - والمقصود هنا أن السلف والأئمة متفقون على أن أول ما يؤمر به العباد الشهادتان»(٢).

وقد ذكر هذا الإجماع الإمام ابن المنذر(٣) رحمه الله، حيث قال: «أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم على أن الكافر إذا قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وأن كل ما جاء به محمد حق، وأبرأ إلى الله من كل دين يخالف دين الإسلام، وهو بالغ صحيح يعقل، أنه مسلم،

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم (٥/ ٢٥)، وانظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي (٢/ ٢٣٤).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٧ - ١١)، وانظر: الاستقامة (١/ ١٤٢)، شرح العقيدة الأصفهانية - ط: مكتبة الرشد (١٧٧)، مدارج السالكين (٣/ ٤٤٣ - ٤٤٤، ٤٥٢)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز - ط: المكتب الإسلامي (٧٥).

(٣) هو الإمام الحافظ العلامة أبو بكر محمد بن إبراهيم ابن المنذر النيسابوري الفقيه نزيل مكة، من فقهاء الشافعية، إلا أنه قد كان مجتهداً لا يقلد أحداً، من مؤلفاته: اختلاف العلماء، والأوسط، وكتاب الإجماع وكتاب المبسوط، توفي سنة (٣١٨هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٤٩٠)، تذكرة الحفاظ (٣/ ٧٨٢)، طبقات الشافعية (١/ ٩٨).

فإن رجع بعد ذلك فأظهر الكفر كان مرتداً، يجب عليه ما يجب على المرتد»[١].

٧- ومما يستدل به من النظر: «أن الدليل كالطريقِ والوسيلةِ إلى الاعتقاد الصحيح، فمن حصل له الاعتقاد الصحيح لم يجب عليه التشاغل بالطريق، مثل سائر الوسائل، خصوصاً إذا خيف من الاشتغال بالوسيلة فوات الأمر المتوسل إليه بالقرائن والتجارب، وربما انتهى الأمر إلى تحريم الخوض في ذلك، حيث يغلب على الظن أن فيه مضرة مظنونة»[٢].

• المسألة الثانية: بيان مذاهب المتكلمين في أول واجب على المكلف.

الفرع الأول: بيان أقوال المتكلمين في أول واجب على المكلف.

اختلفت أقوال المتكلمين - من المعتزلة والأشعرية والماتريدية وغيرهم ممن قال بنظرية المعرفة ووجوب النظر - في أول واجب على المكلف على عدة أقوال:

القول الأول: أن أول واجب على المكلف هو المعرفة بالله، وذهب إليه كثير من المتكلمين، ونسب إلى أبي الحسن الأشعري.

القول الثاني: أن أول واجب هو النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة الله، وقال بهذا جماهير المعتزلة، والزيدية، وجماعة من الأشعرية كالإسفراييني وغيره، والماتريدية، كما قال به بعض أصحاب المذاهب، كابن الزاغوني.

القول الثالث: أن أول واجب هو القصد إلى النظر وإرادته، وقال بذلك

---

(١) كلام ابن المنذر بهذا اللفظ نقله عنه شيخ الإسلام في درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٧)، وانظر قريباً منه في الإجماع لابن المنذر (١٢٣).

(٢) العواصم والقواصم لابن الوزير اليماني (٣/ ٣٨٩).

أبو بكر ابن فورك، والشيرازي، والجويني، ونقل عن الباقلاني القول به.

القول الرابع: أن أول واجب هو أول درجة من درجات النظر.

القول الخامس: أن أول واجب على المكلف هو الشك وذهب إلى هذا أبو هاشم الجبائي المعتزلي وغيره(١).

هذه أشهر أقوال المتكلمين في هذه المسألة، وثمة أقوال أخرى نقلها بعضهم، إلا أن غالبها يرجع إلى ما ذكر(٢).

قال القاضي عبد الجبار: «إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى لا يعرف ضرورةً، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر»(٣).

---

(١) لبيان أقوال المتكلمين حول نظرية معرفة الله، وأقوالهم في أول واجب، انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (٣٠٠)، المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٢٦)، شرح الأصول الخمسة له - ط: إحياء التراث العربي (٢٠، ٢٢)، والمختصر في أصول الدين له، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧٠)، والمغني له أيضاً (١٢/ ٤٨٧، ٥١٢)، المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري المعتزلي (٢/ ٣٦٥)، الدليل الكبير ليحيى بن حمزة العلوي الزيدي (٣٠)، الإنصاف للباقلاني (٣٣)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق للشيرازي (١٨١)، الإرشاد للجويني (٣)، والشامل له (٢١ - ٢٢)، التلخيص في أصول الفقه له (٣/ ٤٢٨)، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (١/ ٥٥)، الغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري (٥٥)، الإيضاح في أصول الدين لابن الزاغوني (١٧٩)، المحصل للرازي (١٣٦)، التفسير الكبير للرازي (١٣/ ٤٦)، أبكار الأفكار للآمدي (١/ ١٧٠)، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١٩)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٥٣، ٤١٩) (٨/ ٣ - ٤)، شرح المواقف (١/ ١٦٥ - ١٦٦)، شرح المقاصد (١/ ١٢١)، المسامرة شرح المسايرة (٣٢).

(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٣٨).

(٣) شرح الأصول الخمسة - ط: إحياء التراث العربي (١٥).

وقد صرح عبد الجبار بأن النظر هو أول واجب لا ينفكُّ أحدٌ من المكلفين عنه[١]، وأن من قبِلَ قول الرسول لمكان دعواه فقط - أي من غير نظر لأدلته ومعجزاته - فقد أخطأ[٢].

وبالغ الزمخشري[٣]، حتى زعم أن الرسل أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر[٤]، كما قال الرازي بمثل ذلك[٥].

وقال الباقلاني: «أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد: النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة»[٦].

وقال الرازي مبيناً انحصار طرق معرفة الله بالنظر: «الدين يجب أن يكون مبنيّاً على الدليل، لا على التقليد . . . [إلى أن قال:] معارف الأنبياء بربهم استدلاليةٌ لا ضرورية . . . [إلى أن قال:] لا طريق إلى تحصيل معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال في أحوال مخلوقاته»[٧].

---

(١) المحيط بالتكليف (٢٨).

(٢) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/ ١٢٦).

(٣) هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر أبو القاسم الخوارزمي الزمخشري، المفسر اللغوي، كان متكلماً نحوياً، بيانياً، وكان حنفي المذهب في الفقه، من أعيان المعتزلة، توفي سنة ٥٣٨هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٥/ ١٦٨)، سير أعلام النبلاء (٢٠/ ١٥١)، بغية الوعاة (٢/ ٢٧٩).

(٤) انظر: الكشاف (١/ ٦٢٥).

(٥) انظر: التفسير الكبير للرازي (١٣/ ٤٦).

(٦) الإنصاف للباقلاني (٣٣).

(٧) التفسير الكبير للرازي (١٣/ ٤٦).

والواقع أن الخلاف بين الأقوال السابقة - خصوصاً الأربعة الأولى منها - إنما هو خلافٌ لفظي، فإن الأصل عند هؤلاء هو وجوب المعرفة - بناء على أنها نظرية لا ضرورية - وبناءً على ذلك فإنها لا تتحصل إلا بالنظر، فمن قال: إن أول واجب هو المعرفة، فهي واجبة عنده وجوب مقاصد، ومن قال بالنظر، فهو أول واجب وجوب وسائل، من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فمن قال بوجوب النظر فإنه قطعاً يقول بوجوب المعرفة[١]، ومن قال: إن أول واجب هو أول درجة من درجات النظر، فهذا مبنيٌّ على انقسام النظر إلى أجزاء، فأول واجب هو أوَّلُها، وإن كانت كلها واجبة عنده، ومن قال: إنه القصد إلى النظر، فذلك باعتبار أن النظر يستدعي القصد والإرادة، فإن العمل الاختياري مشروطٌ بالإرادة مطلقاً، والقصد إلى النظر متقدمٌ على ذلك النظر، فكان أول واجب[٢].

◆ **بيان أصل هذه المقالة.**

القول بالمعرفة أو النظر إنما كان منشؤه عند المعتزلة، ذلك أنه مبنيٌّ على مذهبهم في القدر، حيث إنهم قالوا: إن العبد يخلق فعل نفسه، وجعلوا الثواب والعقاب مترتباً على فعل العبد، فهم يقولون: إن الإيمان الذي يحصل للعبد لم يحصل له من الله، وليس لله نعمة على المؤمن، بل أعطى الكافر والمؤمن أسباباً واحدةً رجَّح كل واحد بها أحد مقدوريه بلا مرجِّح، وبناء على ذلك فقد قرروا أن العبد لا يثاب على ما خُلِقَ فيه من الأمور الضرورية ولم يكن له فيه فعل، فكان القول بمعرفةٍ فطريةٍ ضروريةٍ يثاب عليها العبد مناقضاً لهذا القول عندهم، ولهذا أنكروا القول بفطرية المعرفة،

---

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار (١٢/ ٤٩٠).

(٢) في الجمع بين هذه الأقوال، انظر: المحصل للرازي (١٣٦)، أبكار الأفكار للآمدي (١/ ١٧١)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٥٣)، شرح المقاصد (١/ ١٢١)، شرح المواقف (١/ ١٦٥ - ١٦٦).

وقالوا بنظريتها(١).

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «اعلم أن من قول شيوخنا رحمهم الله أنهما[يعني النظر والمعرفة] يجبان على كل مكلف في كل وقت من غير اختصاص، ويقولون: إنما يكونان لطفاً(٢) إذا كانا من فعل المكلف، فلا يجوِّزون أن يضطر تعالى أحداً من المكلفين إلى المعارف»(٣).

وبهذا نعلم أن القول بالمعرفة أو النظر هو قول متناسق مع أصول المعتزلة في القدر، ولهذا فإن من خالف جمهور المعتزلة منهم وقال بأن معرفة الله ضرورية - كالجاحظ وغيره - قال: إن العبد غير مأمور بهذه المعرفة(٤).

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: إذا ثبت أن هذا القول متفرع عن أصل اعتزالي، فما بال الأشاعرة تقلدوا هذا المذهب مع مخالفة أصولهم لأصول المعتزلة في القدر؟!فإن الأشاعرة لا يقولون إن العبد يخلق فعله، بل هم على النقيض من ذلك، إذ قارب مذهبهم مذهب المجبرة من وجه، حيث قالوا بأن الله يخلق أفعال العباد، موافقةً لأهل السنة في ذلك، وزادوا بأن

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٠٧، ٤٥٩ - ٤٦٠)، (٩/ ٢٥ - ٣٣)، التداخل العقدي في مقالات الطوائف، للدكتور: يوسف الغفيص (٤٠٢ - ٤٠٤، ٤١٩).

(٢) اللطف عند المعتزلة: رفق الله بعباده، وإحسانه إليهم، بتقريبهم إلى الطاعة، وإبعادهم عن المعصية، وهو قسمان عندهم: لطفٌ محصِّل: وهو ما يختار المكلف عنده الطاعة، ولطفٌ مقرِّب، وهو:ما يقرب المكلف من الطاعة. انظر: الكليات للكفوي (٧٩٧)، التعاريف للمناوي (٦٢٠)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ٢٨٤).

(٣) المغني لعبد الجبار (١٢/ ٥١٢)، وانظر: المرجع السابق (١٢/ ٥١٢ - ٥١٤)، وانظر: شرح الأصول الخمسة له (٢٥) ط: إحياء التراث العربي، حيث بين ارتباط مسألة إيجاب النظر بمسألة خلق أفعال العباد.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٥٤).

ذهبوا إلى أن ما في العبد من قدرة وإرادة إنما هي من باب المجاز، وأنها غير مؤثرة، على ما قرروه في نظرية الكسب[١].

يجيبنا عن هذا التساؤل أحدُ أئمة الأشاعرة، وهو أبو جعفر السمناني[٢]، حيث يقول: «القول بإيجاب النظر بقية بقيت في المذهب من أقوال المعتزلة»[٣].

فالسمناني يبين أن هذا القولَ قولٌ دخيلٌ على الأشاعرة، وأنه غَلَطٌ على مقتضى أصولهم، وذلك أن الإمام الأشعري قد كان متقلداً لمذهب المعتزلة، وعندما رجع عن الاعتزال إلى مذهب ابن كلاب - كما هو مشهور من حاله - بقيت عنده مسائل من مذهب الاعتزال، ومنها هذه المسألة.

ولهذا لم يوافق على هذا المذهب جميع الأشاعرة - خلافاً لمن زعم الإجماع منهم - بل قرر جماعةٌ منهم أن المعرفة بالله قد تقع عند البعض بغير النظر، وأن من كانت هذه حاله لم يكن النظر في حقه واجباً[٤]، ولهذا فقد قال كثير منهم بصحة إيمان العوام ممن يعلم أنهم لم يشتغلوا بالنظر الذي قرره هؤلاء، بناء على أنه قد يحصل عندهم ضرورة، وقد يحصل بنوعٍ من مبادئ النظر المجملة[٥].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣١).

(٢) هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد أبو جعفر السمناني، الفقيه الحنفي القاضي، ولد بسمنان العراق سنة ٣٦١هـ، وتوفي بها سنة ٤٤٤هـ، كان مُقَدَّمًا عند الأشعرية في وقته، وله تصانيف في الفقه.
انظر: تاريخ بغداد (١/ ٣٥٥)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ٦٥١).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٠٧، ٤٦١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٣١)، فتح الباري لابن حجر (١/ ٧١) (١٣/ ٣٤٩).

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٥٥ - ٣٥٧).

(٥) انظر: المرجع السابق (٧/ ٣٥٥ - ٣٦١، ٤٥٩ - ٤٦٢).

ولأجل هذا التعارض بين القول بالنظر وبين أصول الأشاعرة، فإنهم لمَّا تكلموا عن مَبنى هذا القول عندهم لم يجعلوه مبنيّاً على العقل - كما هو مبناه عند المعتزلة - بل جعلوه متحصلاً لهم بأحد طريقين، إما بدلالة النص، وإما بالإجماع[١]، وكلا الأمرين لا يثبت لهم عند التحقيق كما سيأتي بيانه بإذن الله.

◆ **تعريف النظر عند المتكلمين، وبيان مرادهم به.**

عرَّف المتكلمون النظر بتعريفات حاصلها: أنه ترتيب أمور معلومة يُتوصَّل بها إلى معرفة أمور أخرى، وقيل غير ذلك[٢].

ولا شك أن هذا القدر من الحد مجمل ومطلق، فهل أرادوا به مطلق ما يتوصل به إلى معرفة الله، أم أنهم أرادوا بذلك طرقاً معينة، وتراتيب محددة؟

إن المتأمل في كلامهم يرى أنهم لم يريدوا مطلق النظر بمعناه اللغوي، أو حتى الاصطلاحي السابق، فضلاً عن إرادة الاصطلاح القرآني للنظر، وإنما أرادوا به طرقاً معينة اصطلحوا عليها ونظموها فيما يسمى بدليل الأعراض وحدوث الأجسام[٣]، وذلك بأن يقول الناظر عقب النظر: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالنتيجة أن العالم حادث، ثم يتوصل بعد ذلك إلى معرفة الله، فيقول: وكل حادث له مُحدِث.

وإما أن يستدل على معرفته بالله بحدوث نفسه، فيقول: نفسي ملزومة

---

(١) انظر: شرح المواقف (١/ ٧٧، ١٤٧ - ١٤٩).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار - ط: إحياء التراث (١٩ - ٢٠)، الإرشاد للجويني (٣)، المحصل للرازي (١٢١)، أبكار الأفكار للآمدي (١/ ١٢٥ - ١٢٧)، الكليات للكفوي (٩٠٤)، شرح المواقف (١/ ١١٦ - ١٢٢).

(٣) سبق التفصيل فيه في الباب الثاني من هذه الرسالة: (قلب الأدلة الإجمالية)، في مبحث (قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث).

لصفات حادثة، وكل ملزوم لصفات حادثة فهو حادث، وكل حادث لا بد له من صانع حكيم واجب الوجود موصوف بالصفات. ونحو ذلك من الأقيسة[١].

وعبارات المتكلمين قد اضطربت حول القدر المشترط من النظر، وهل يشترط فيه تمام النظم لتلك الطرق الكلامية أم لا.

- فمنهم من يرى أن المراد بذلك النظر العلمُ الذي يقوم بالقلب، ولكنهم لا يوجبون نظم الدليل بعباراتهم المعروفة، ولا دفع شبهة المعارض، وهذا هو رأي جمهورهم.

- ومنهم من غلا وصرح باشتراط نظم الدليل بالطرق التي ذكروها[٢].

قال القاضي عبد الجبار - بعد ذكره لوجوب النظر وأنه أول الواجبات-: «فأما وجوب النظر فإنما نفيد[٣] بذكر الطريق، لأن أول ما ينظر الناظر فيه هو إثبات الأعراض وحدوثها، ثم كذلك على ترتيب المسائل التي تقدمت، وذلك لا يكون علماً بالله، بل العلم به أولاً أن للأجسام محدِثاً...»[٤].

وقال كذلك: «إذا لم يكن بدٌّ من النظر، فينبغي أن ينظر في هذه الحوادث من الأجسام وغيرها، ويرى جواز التغير عليها فيعرف أنها مُحدَثة...» ثم شرع في بيان مراده بالنظر، وما تضمنه عنده من نفي الجسمية

---

(١) انظر: شرح جوهرة التوحيد للبيجوري (٣٨ - ٣٩)، وانظر كذلك: الفنون لابن عقيل (١/ ٣٤٢)، المحصل للرازي (١٢١)، النبوات لابن تيمية (٤٢) المطبعة السلفية، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير (٤٢)، حاشية العطار على جمع الجوامع للسبكي (٢/ ٤٤٦ - ٤٤٩)، شرح جوهرة التوحيد للسنوسي (٤٢).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٥٢).

(٣) هكذا، ويحتمل أنها (يُقَيِّدُ)، والله اعلم.

(٤) المحيط بالتكليف (٢٦).

والأعراض عن الله ونحو ذلك ممّا قصد منه نفي الصفات عن الباري بطريقة دليل الأعراض وحدوث الأجسام[١].

وقد انبنى على ذلك مسألة مهمة، ألا وهي:

◆ **ما الحكم على عوام المسلمين ممن لم يتحصل له النظر بهذه الطرق؟**

وقد كانت هذه المسألة موطن اضطراب واختلاف بين أقوال المتكلمين، ذلك أن لازم القول بوجوب شيء أن يكون تاركه عاصياً آثماً، وإلا لما كان واجباً، بل مستحبّاً فما دون، وكون هذا النظر الذي ذكروه هو أول الواجبات، وهو الذي ينبني عليه الإيمان يستدعي في الحقيقة أن يكون تاركه فاقداً لأصل الإيمان، لا مجرد التأثيم، ثم إنه من المعلوم أن عوام المسلمين والسواد الأعظم منهم لم يشتغلوا بالأدلة النظرية التي قررها هؤلاء، فهل التزم أصحاب النظر القول بتأثيم أو بتكفير هؤلاء العوام؟ هذا مَحَكُّ الخلاف بينهم، وكأن هذا اللازم الصعب هو الذي حدا ببعضهم إلى الرجوع عن القول بوجوب النظر وتَعَيُّنِه إلى القول بإمكانية حصول المعرفة بغير النظر، كالضرورة ونحوها.

فأمّا من جوّز حصول المعرفة بغير النظر، فلم يختلف قولهم في صحة إيمان العوام.

وأما من أوجب النظر، فقد اختلفت أقوالهم في صحة إيمان العامة، وحصول النظر منهم.

فالقول الأول: من يقول: **إن النظر متيسر على العامة، وإنهم قد حصل**

---

(١) شرح الأصول الخمسة - ط: إحياء التراث العربي (٣٣ - ٣٥)، وانظر كذلك: المغني في أبواب العدل والتوحيد له (١٢/ ٣٦١ - ٣٦٢)، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (٥/ ٥٠١).

لهم في قلوبهم مبادئ النظر والاستدلال المفضية إلى العلم وإن لم يكونوا قادرين على نظم الدليل وبيانه بالعبارة، وعليه فلا يكون العوام عاصين عند هؤلاء.

وقد قال بهذا من رأى أن النظر الواجب هو العلم الذي يقوم بالقلب ولو لم يعبِّر عنه بنظمه الكلامي، وهذا هو قول جمهور المتكلمين، بل حكى بعضهم الإجماع عليه وعلى إيمان العامة[(١)].

والقول الثاني: من يقول: **إن أكثر العامة تاركون لهذا النظر.**

وقد قال بذلك من صرَّح باشتراط نظم الدليل النظري بالطرق التي ذكروها.

وهؤلاء طائفتان:

فالطائفة الأولى: ذهبوا إلى أن **إيمان العامة يصح تقليداً، ولكنهم عصاة بتركهم ذلك النظر.**

والطائفة الثانية: من غلا من هؤلاء، فقال: **إن إيمان العامة لا يصح**، وهذا الذي يحكى عن أبي هاشم الجبائي وغيره من المعتزلة[(٢)]، وحُكِيَ عن بعض الأشعرية[(٣)]، بل نسب إلى أبي الحسن الأشعري نفسه[(٤)]، كما نُسِب

---

(١) انظر: أبكار الأفكار للآمدي (١/ ١٦٤)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٥٨، ٤٤٢ - ٤٥١)، نظم الفرائد وجمع الفوائد لشيخ زادة، ضمن مجموع: المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية - جمع بسام الجابي - (٢٣٣).

(٢) انظر: أبكار الأفكار للآمدي (١/ ١٦٤)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٥٧ - ٣٦١، ٤٣٩ - ٤٥٢)، شرح المواقف (١/ ١٦٨)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٤٣٢).

(٣) انظر: الرد على من أنكرالحرف والصوت للسجزي (١٩٨)، الروضة البهية لأبي عذبة (٦٧).

(٤) شرح المقاصد - ط: دار المعارف النعمانية (٢/ ٢٤٦)، وانظر: الرد على من أنكرالحرف والصوت للسجزي (١٩٨).

إلى جهم أيضاً[١].

وقد أشار الجويني إلى هذا القول، فقال: «ولو انقضى من أول حال التكليف زمن يسع النظر المؤدي إلى المعارف، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع، واخترم بعد زمان الإمكان، فهو ملحق بالكَفَرة»[٢]، ولكنه صرَّح برجوعه عن القول بلزوم النظر، وذهب إلى إمكان حصول المعرفة بغير النظر[٣].

وقال الإسفراييني: «من اعتقد ما يجب عليه من دينه بغير دليل، لا يستحقُّ اسم الإيمان»[٤].

وقال ابن عقيل من الحنابلة: «لا تَصِحُّ طَاعَةُ مَنْ لا يَعْرِفُ، وَلا مَعْرِفَةُ مَنْ لَمْ يَنْظُرْ»[٥].

وذكر أبو المعين النسفي أن اشتراط النظر لصحة الإيمان هو قول أكثر المتكلمين، فقال: «وذهب أكثر المتكلمين إلى أنه لا بد لثبوت الإيمان، أو لكونه نافعاً من دليلٍ يبني عليه اعتقاده»[٦].

---

(١) انظر: الرد على من أنكرالحرف والصوت للسجزي (١٩٨).

(٢) الشامل (٢٣)، وقد أشار الغزالي لقول بعض المتكلمين ممن غلا وكفر عوام المسلمين ممن لم يعرف الأدلة الكلامية، ثم شرع في الرد عليهم، انظر: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة (٩٧)، كما أشار لذلك ابن الوزير اليماني: العواصم والقواصم (٣/ ٣٨٩).

(٣) وذلك فيما نقله شيخ الإسلام عنه، انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٤٠).

(٤) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السُّول للرهوني (٤/ ٢٩١).

(٥) التحرير شرح التحبير (٢/ ٧٤٠)، وانظر: الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (٥/ ٤٩٩ - ٥٠٤).

(٦) تبصرة الأدلة (١/ ٢٨)، وممن اشترط ذلك أيضاً: السنوسي، كما في شرح أم البراهين (١٦ - ١٧)، والدسوقي كما في حاشيته على شرح أم البراهين (٦٤).

ولكن نسبته للأكثر فيها نظر، بل قد ذكر البعض أن الأكثر على خلاف ذلك[(١)]، وكما سبق فإن بعض الأشاعرة قد حكى الإجماع على خلاف هذا القول، وعلى صحة إيمان العامة[(٢)]، كما رد القشيري[(٣)] والجويني وغيرهما صحة نسبة هذا القول لأبي الحسن الأشعري[(٤)]، ووجَّهه بعضهم بأنه في حق من قلَّد غيره بغير حجة مع احتمال شكٍّ أو وهم وعدم يقين بالاعتقاد[(٥)].

ومن مواطن الاضطراب في المسألة ما نراه من كلام القاضي عبد الجبار المعتزلي، فحين قرر وجوب النظر نص على عموم وجوبه بقوله: «الغرض

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٤٣ - ٤٤٤)، شرح المقاصد - ط: دار المعارف النعمانية (٢/ ٢٤٦).

(٢) انظر: أبكار الأفكار للآمدي (١/ ١٦٤)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٥٧ - ٢٥٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٣٠)، فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٣٥٠ - ٣٥١)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي (٢/ ٢٣٣)، الآيات البينات للعبادي (٤/ ٣٨٨).

(٣) هو عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة بن محمد أبو القاسم القشيري النيسابوري المتصوف الشافعي، ولد سنة (٣٧٦هـ) كان أشعري العقيدة، صوفي الطريقة، ولعله من أوائل من جمع بين التصوف والتمشعر، من مصنفاته: الرسالة القشيرية في التصوف، والتفسير الكبير توفي بنيسابور سنة (٤٦٥هـ).
انظر: تاريخ بغداد (١١/ ٨٣)، سير أعلام النبلاء (١٨/ ٢٢٧)، طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٥٣)، طبقات المفسرين للأدنه وي (٧٣).

(٤) انظر: البحر المحيط للزركشي - ط: دار الكتب العلمية (٤/ ٥٦١)، وقد قال الحافظ الذهبي: «رأيت للأشعري كلمة أعجبتني، وهي ثابتة، رواها البيهقي: سمعت أبا حازم العبدوي، سمعت زاهر بن أحمد السرخسي يقول: لمَّا قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري في داري ببغداد، دعاني، فأتيته، فقال: اشهد علي أني لا أكفر أحداً من أهل القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات» سير أعلام النبلاء (١٥/ ٨٨).

(٥) انظر: حاشية العطار على جمع الجوامع (٢/ ٤٤٥)، العقد الثمين في بيان مسائل أصول الدين للسويدي (١٦١).

بقولنا: إن النظر أول الواجبات، أنه أول واجب لا ينفك واحدٌ من المكلفين عنه»[١].

ولكنه حينما عرض للكلام عمن يسميهم بالمقلِّدة والـمُجْبِرَة، صَعُب عليه أن يطبِّق عليهم لازم هذا الإيجاب، وأتى بمغالطة حاصلها: أن هؤلاء يجوز أن تكون المعرفة قد حصلت لهم بالنظر، مع ظنهم أنها قد حصلت لهم باضطرار، وإنما حصلت لهم عند النظر[٢]، والواقع أن عكس هذه القضية وقَلبَها هو الصحيح، فالنظر هو ما يحصل بإعمال الذهن وترتيب المقدمات، خصوصاً وأن عبد الجبار قد صرح بمراده من هذا النظر، و«أن أول ما ينظر الناظر فيه هو إثبات الأعراض وحدوثها، ثم كذلك على ترتيب المسائل التي تقدمت...»[٣]، وهذا أمر ظاهر لا يخفى على الشخص فعله، بل النظر يستلزم إرادة وقصداً مختصين، ولذا قال من قال بأن تلك الإرادة هي أول واجب، كما أنه ينقسم ويتعدد، ولذا قال من قال بأن أول واجب هو أول جزء من أجزائه، والمراد أن النظر لا يدخل عليه الظن بأنه لم يحصل في الذهن مع حصوله، بخلاف الضرورة، فهي التي تتحصل للإنسان من غير شعور، وكما قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ عن العلوم الفطرية التي قد ينكرها بعض النُّظَّار: «إن الإنسان قد يقوم بنفسه من العلوم والإرادات وغيرها من الصفات ما لا يعلم أنه قائم بنفسه، فإن قيام الصفة بالنفس غير شعور صاحبها بأنها قامت به، فوجودُ الشيء في الإنسانِ وغيرِه غيرُ علم الإنسان به»[٤].

---

(١) المحيط بالتكليف (٢٨)، وانظر: ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٢٣).

(٢) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/ ٣٨٣).

(٣) المحيط بالتكليف (٢٦).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٤٠ - ٣٤١).

ولما ضاق الخناق على عبد الجبار، لم يجد بُدّاً من أن يصرح بما يناقض ما قرره قبل، فقال: «وبعدُ، فإن من حقِّ النظر أن يسقط وجوبه متى فعل المكلَّف ما يجب من المعرفة»[(١)].

وكذلك الإيجي من الأشاعرة وقع بمثل هذا الاضطراب، حيث صرح بأن معرفة الله لا تكون إلا بالنظر، وذلك حينما ذكر الدليل المعتمد عنده على إيجاب النظر، وهو الإجماع المُدَّعى[(٢)]، ولكنه حينما عرض للكلام على (جمهور الناس) صرح بأن من عرف الله بغير النظر لم يجب عليه ذلك النظر[(٣)]! وبمثل ذلك قال التفتازاني[(٤)]، فأين ما اعتمدوه من أن المعرفة لا تكون بغير النظر؟! وهل هذا إلا من الاضطراب البيِّن الدالِّ على فساد تلك الأقوال.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «والمقصود هنا أن هؤلاء جعلوا هذا أصل دينهم وإيمانهم[يعني الاستدلال والنظر بطريقة الأعراض وحدوث الأجسام]، وجعلوا النظر في هذا الدليل هو النظر الواجب على كل مكلَّف، وأنه من لم ينظر في هذا الدليل فإما أنه لا يصح إيمانه فيكون كافراً على قول طائفة منهم، وإما أن يكون عاصياً على قول آخرين، وإما أن يكون مقلِّداً لا علم له بدينه، لكنه ينفعه هذا التقليد، ويصير به مؤمناً غير عاص، والأقوالُ الثلاثة باطلة؛ لأنها مفرَّعة على أصل باطل...»[(٥)].

واختلاف المتكلمين في بيان قول الجمهور في هذه المسألة - فضلاً عمن نقل الإجماع فيها - هو مما يبين اضطرابهم في هذه المطالب أيضاً، وأما زعمُ بعضهم بأن النظر المجمل قد تحقق للعامة فهو مما يعلم بطلانه،

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/ ٣٨٤).
(٢) انظر: شرح المواقف (١/ ١٤٨).
(٣) انظر: شرح المواقف (١/ ١٥٣).
(٤) انظر: شرح المقاصد (١/ ١١٨).
(٥) النبوات (٤٣).

وهو محاولة للهروب من هذا اللازم الشنيع من تكفير غالب المسلمين أو تأثيمهم، فإن النظر الذي قصده المعتزلة الذين ابتدؤوا القول بالنظر إنما عنوا به دليل الأعراض وحدوث الأجسام، ولا شك أن هذا ليس من مدارك العامة أصلاً، بل قد لا يعلمه كثير من الخاصة ممن لم يشتغل بعلم الكلام ولا نظر فيه، بل اشتغل بعلوم أخرى.

وقد اعترض الرازي على التفريق بين النظر المجمل والنظر المفصل، وأبطل ذلك، لأن الدليل إذا كان مركباً من عشر مقدمات مثلاً، وحَصَّل الناظرُ العلم بها، فإنه لا يجوز الزيادة عليها ولا النقصان، إذ إن الزيادة عليها لا تؤثر، لاستقلال العشر بالإنتاج، كما أن النقص من تلك المقدمات سيكون مخلاً بالدليل، وستكون تلك المقدمة الناقصة قد تحصلت على سبيل التقليد، لا الضرورة ولا النظر، فعاد الأمر إلى التقليد، وانتهى إلى أنه «لا يبقى إلا أحد أمرين: إما أن يقال بأن الإحاطة بأدلة الدين على تفصيلها وتدقيقها شيء سهل هين، وذلك مكابرة، وإما أن يقال: يجوز فيه التقليد، كما جوَّزوا في فروع الشرع التقليد، وحينئذ لا يبقى بينهما فرق ألبتة»(١).

قال أبو محمد ابن حزم - مبيناً فساد دعوى تحقق النظر عند العامة -: «ويلزم أهل هذه المقالة [أي القول بالنظر] أن جميع أهل الأرض كفار إلا الأقل. وقد قال بعضهم: إنهم [أي العامة] مستدلون. (قال أبو محمد): وهذه مجاهرة، هو يدري أنه فيها كاذب، وكل من سمعه يدري أنه فيها كاذب، لأن أكثر العامة من حاضرة وبادية لا يدري ما معنى الاستدلال، فكيف أن يستعمله؟!»(٢).

---

(١) انظر: المحصول في أصول الفقه للرازي (٦/ ١٠٥ - ١٠٧)، وقد ضرب لذلك بعض الأمثلة المبينة لعدم صحة التفريق بين النظر المجمل والمفصل، وانظر كذلك: العواصم والقواصم لابن الوزير اليماني (٣/ ٣٨٩)، البرهان القاطع له (٩٣ - ٩٦).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٣٦)، وانظر: رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/ ١٩٦).

ثم إن من قال بأن العامة لم يحصّلوا هذا النظر، وقال أيضاً بنظرية المعرفة وعدم فطريتها، فإنما يلزمه القول بتكفير هؤلاء العوام ولا بد، لا مجرد التأثيم، لأنهم - على هذا المبدأ - لم يثبت لهم إيمان معتبر أصلاً، فكيف يكتفى بالتأثيم، ولكن حال هؤلاء كما قال شيخ الإسلام ﷺ في الأشاعرة: «وعامة هؤلاء يقولون الأقوال المتناقضة، ويقولون القول ولا يلتزمون لوازمه، ومن أسباب ذلك أنهم يقولون القول المأثور عن الصحابة والسلف الموافق للكتاب والسنة ولصريح المعقول، ويسلكون في الرد على بعض الكفار أو بعض أهل البدع مسلكاً سلكته المعتزلة ونحوهم، وذلك المسلك لا يوافق أصول أهل السنة، فيحتاجون إلى التزام لوازم ذلك المسلك المعتزلي، وإلى القول بموجب نصوص الكتاب والسنة والمعقول الموافق لذلك، فيحصل التعارض والتناقض»(١).

◆ **مذهب أهل السنة والجماعة حول إيمان العوام من أهل التقليد.**

وقبل ختم هذا الكلام فإنه لا بد من الإشارة إلى مذهب أهل السنة حول إيمان العوام من أهل التقليد، فإن الذي عليه أهل السنة والجماعة - ووافقهم عليه بعض المتكلمين - هو **القول بصحة إيمان العوام المقلدين من غير تأثيم إذا حصل منهم الاعتقاد الجازم الذي لا شك معه، سواء كان ذلك بنظر واستدلال أو بغير ذلك**، وإن كانت مرتبة الاستدلال الصحيح أرقى ولا شك ممن اكتفى بالتقليد، إلا أن الكلام في صحة الإيمان وعدم التأثيم.

قال العلامة يحيى العمراني ﷺ: «فمتى حصل للإنسان المعرفة بالله وبصفاته، وعلم أن ما جاء به النبي ﷺ حق: حصلت له المعرفة، وأدنى المعرفة: ما لا يجامعها الشكوك. وأعلى معارف الخلق لله: معارف الأنبياء والملائكة لله، وهم بذلك متفاضلون، ولم يكلّف الله الخلق أن يعرفوه كمعرفته لنفسه، ولا كمعرفة الأنبياء له، بل إذا حصلت للإنسان المعرفة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٦٢ - ٤٦٣).

بالأدلة من القرآن، أو أخذ ذلك بالتلقين من أبويه في الصغر، أو بتقليده للعلماء والصالحين في صغره، ثم بلغ وصمم على هذه العقيدة، فإنه مؤمن كامل الإيمان، وإن لم يحصل له المعرفة بالأدلة التي رتبها المتكلمون ووضعوها، بل قد صرح العلماء من أهل الحديث والفقهاء المشهورون بتحريم الكلام، وقالوا هو محدث وبدعة في الدين»[١].

وقال الإمام أبو عمرو بن الصلاح[٢] ﷺ - تعليقاً على حديث أنس ، والذي فيه سوال ضمام بن ثعلبة ﷺ عن مسائل من أصول الديانة، وقول النبي ﷺ بعدها: «أفلح إن صدق» - : «وفي هذا الحديث دلالة على صحة ما ذهب إليه أئمة العلماء في أن العوام المقلدين مؤمنون، وأنه يُكتفى منهم بمجرد اعتقادهم الحق جزماً من غير شك وتزلزل، خلافاً لمن أنكر ذلك من المعتزلة، وذلك أنه ﷺ قرر ضماماً على ما اعتمد عليه في تعرف رسالته وصدقه ﷺ، من مناشدته ومجرد إخباره إياه بذلك، ولم ينكر عليه ذلك قائلاً له: إن الواجب عليك أن تستدرك ذلك من النظر في معجزاتي، والاستدلال بالأدلة القطعية التي تفيدك العلم»[٣].

وقال النووي ﷺ تعليقاً على حديث أبي هريرة ﷺ مرفوعاً: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله...الحديث»: «وفيه دلالة ظاهرة

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (١/ ١٢٩).

(٢) هو عثمان بن عبد الرحمن بن موسى بن أبي نصر الكردي الشهرزوري، أبو عمرو بن الصلاح، الإمام مفتي المسلمين، ولد سنة (٥٩٧هـ)، وتفقه على والده الصلاح بشهرزور، ثم نقله والده إلى الموصل فاشتغل بها مدة وبرع في المذهب، من مصنفاته (علوم الحديث) المعروف بمقدمة ابن الصلاح، وله فتاوٍ جمعت في مجلد، توفي سنة (٦٤٣هـ).
انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٢٤٣)، الوافي بالوفيات (٢٠/ ٢٦)، طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٣٢٦).

(٣) صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط لابن الصلاح (١/ ١٤٣ - ١٤٤).

لمذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف أن الانسان إذا اعتقد دين الاسلام اعتقاداً جازماً لا تردد فيه كفاه ذلك، وهو مؤمن من الموحدين، ولا يجب عليه تعلم أدلة المتكلمين ومعرفة الله تعالى بها، خلافاً لمن أوجب ذلك وجعله شرطاً فى كونه من أهل القبلة، وزعم أنه لا يكون له حكم المسلمين إلا به، وهذا المذهب هو قول كثير من المعتزلة، وبعض أصحابنا المتكلمين، وهو خطأ ظاهر، فإن المراد التصديق الجازم، وقد حصل، ولأن النبي ﷺ اكتفى بالتصديق بما جاء به ﷺ، ولم يشترط المعرفة بالدليل، فقد تظاهرت بهذا أحاديث فى الصحيحين يحصل بمجموعها التواتر بأصلها والعلم القطعي»[(١)].

وأختم بقول شيخنا محمد بن عثيمين رحمه الله، حيث قال: «واشترط بعضهم لجواز التقليد ألا تكون المسألة من أصول الدين التي يجب اعتقادها؛ لأن العقائد يجب الجزم فيها، والتقليد إنما يفيد الظن فقط، والراجح أن ذلك ليس بشرط، لعموم قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٧﴾ [الأنبياء: ٧ والنحل: ٤٣]، والآية في سياق إثبات الرسالة، وهي من أصول الدين، ولأن العامي لا يتمكن من معرفة الحقّ بأدلته، فإذا تعذر عليه معرفة الحق بنفسه لم يبق إلا التقليد، لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]»[(٢)].

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم (١/ ٢١٠ - ٢١١)، وانظر: الفصل في الملل والأهواء والنِّحل لابن حزم (٤/ ٣٦)، رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/ ١٩٨)، الفتاوى للعز بن عبد السلام (١٥٢)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (١/ ١٨٢)، لوامع الأنوار البهية للسفاريني (١/ ٢٦٩)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٤٠١)، رسائل وفتاوى الشّيخ عبد الله بن عبد الرّحمن أبو بطين ضمن مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (٦٥١)، التقليد في باب الاعتقاد (١١٠ - ١١٥).

(٢) شرح الأصول من علم الأصول (٦٣٧ - ٦٣٨)، وانظر: شرح العقيدة السفارينية له (٣٠٥ - ٣١٢)، و: شرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية للشيخ صالح الفوزان (١٠٦).

◆ **فرعٌ حول القول بالشك.**

القولُ بالشك، وأنه أول الواجبات هو قول أبي هاشم الجبائي، ونسبه ابن حزم إلى الأشاعرة(١)، ونُقِلَ عن ابن فورك منهم(٢)، وفي بعض كلام الغزالي ما يومئ إليه(٣).

ونسبة هذا القول للأشاعرة فيها نظر، فعامّة مراجعهم الكبار مما تقدم النقل عنها لم تذكر هذا القول على أنه مذهبٌ لهم، بل ينقلونه عن أبي هاشم، وقد يتعرضون له بالرد والمناقشة(٤)، ولكن هذا القول وإن لم يكن من مذهب الأشاعرة، إلا أنه لازم لهم، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «هذا القول[يعني إيجاب النظر] هو في الأصل من أقوال المعتزلة، وقد أوجب أبو هاشم وطائفة معه الشك، وجعلوه أولَ الواجبات، ومن لم يوجبه من الموافقين على أصل القول قال: إنه لا بد من حصوله، وإن لم يؤمر به»(٥).

وكون الشك مما لا بد من وقوعه عند من قال بالنظر قد أشار إليه القاضي عبد الجبار المعتزلي، حيث قال:«حيث إن الشَّك ليس

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٣٣ - ٣٤).
(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٣٧)، وهذا خلاف المشهور عن ابن فورك، حيث إن المنقول عنه أنه يرى أن أول واجب هو النظر، ونقل: أنه القصد إلى النظر، كما في : فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٣٤٩)، وشرح المواقف (١/ ١٦٦).
(٣) انظر: ميزان العمل - ت: سليمان دنيا (٤٠٩) حيث قال في آخر كتابه هذا:«ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب فناهيك به نفعاً، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال..»، وإن كان قد صرح في مواضع أخرى بما يخالف ذلك، كما في إحياء علوم الدين (١/ ١٤).
(٤) انظر:أبكار الأفكار للآمدي (١/ ١٧٠ - ١٧١).
(٥) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤١٩، وانظر ص٤٢١).

بمعنى. . .وعلى أنه لا بد من وقوعه، حيث تَرِدُ عليه أسباب الخوف»[١].

وبين بعض الزيدية أن من شروط النظر الواجب «أن يكون [أي الناظر] مُجَوِّزاً غير قاطع؛ لأن من قطع على صحة شيءٍ أو فساده لم يمكنه أن ينظر فيه»[٢].

وقد أشار الآمدي إلى هذا اللزوم، حيث ذكر أن ما يَرِدُ على قول الجبائي بإيجاب الشك فإنه يَرِدُ على قول الأشاعرة بإيجاب النظر أو المعرفة، وقال: «إن الأمر بالنظر والمعرفة يستدعي عدم العلم بالله تعالى، ومعرفة أمر الله تعالى مع عدم معرفته ممتنع، فما هو جواب لنا[أي الأشاعرة] يكون جواباً له[أي لأبي هاشم الجبائي]»[٣].

كما بين القرطبي - صاحب المفهم - رحمه الله هذا التلازم بين القول بالنظر والشك، فقال: «ولو لم يكن في الكلام إلا مسألتان - هما من مبادئه - لكان حقيقاً بالذم، إحداهما: قول بعضهم: إن أول واجب الشك، إذ هو اللازم عن وجوب النظر، أو القصد إلى النظر»[٤].

وذلك أن القول بالشك مبنيٌّ على أصلين:

الأصل الأول: القول بأن أول الواجبات هو النظر المفضي إلى العلم.

---

(١) المحيط بالتكليف (٣٠).

(٢) ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٢٣).

(٣) أبكار الأفكار (١/ ١٧١)، وانظر: شرح المقاصد للتفتازاني - ط: دار المعارف النعمانية (١/ ٤٩).

(٤) نقله عنه ابن حجر كما في فتح الباري (١٣/ ٣٥٠). وانظر: المفهم للقرطبي (٦/ ٦٩٣)، وإنما نقلته عن الفتح دون المفهم لوجود زيادة في الفتح لم أجدها في المفهم، هي موضع الشاهد، وهي قوله: «إذ هو اللازم عن وجوب النظر، أو القصد إلى النظر».

والأصل الثاني: أن النظر يضاد العلم، فإن الناظر طالبٌ للعلمِ، فلا يكون في حال النظر عالماً، لأن تحصيل الحاصل محال.

وبيان ذلك أن الإنسان إذا قصد النظر في المطلوب، فإما أن يكون هذا المطلوب معلوماً له حصوله قبل هذا النظر، أو معلوماً له عدمُ حصولِه، فإن كان معلوماً له حصوله فالنظر لتحصيل العلم به هو من تحصيل الحاصل، وهو محال.

وإن كان معلوماً له عدمُ حصولِه، فهذا العلم مانعٌ من العلم بحصوله، والذي هو ثمرة النظر.

فكان لا بد من أمره بالشك أولاً لينتفي الأمران، ثم يؤمر ثانياً بالنظر الموصل إلى العلم بحصول المطلوب، وعلى هذا فيكون الشك سابقاً للنظر، فيكون هو أول واجب، حتى زعم الجبائي أن الشك بالله حسن[(١)].

الفرع الثاني: بيان أدلة المتكلمين على قولهم بوجوب النظر، وأنه أول واجب على المكلَّف.

اختلف المتكلمون - ممن أوجب النظر - في طريق إيجابه:

فذهبت المعتزلة والماتريدية إلى أنه واجب بالعقل[(٢)]، وكذلك الكرامية[(٣)].

---

(١) انظر: الشامل للجويني (٢٢)، أبكار الأفكار (١/ ١٧٠)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤١٩ - ٤٢١)، شرح المواقف (١/ ١٦٧)، شرح المقاصد (١/ ١٢١)، البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٣٨).

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/ ١٢٧)، شرح الأصول الخمسة (٧٥ - ٨٨)، إشارات المرام لبياضي (٥٣)، شرح المقاصد (١/ ١١٤)، نظم الفرائد للشيخ زادة (٣٥ - ٣٦)، الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية لأبي عذبة (٩٣ - ١٠٠).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١٢ - ١٦).

بينما ذهبت الأشاعرة ومن تبعهم إلى أنه واجب بالشرع[(١)].

ومع هذا الاختلاف بين الفريقين في موجب النظر، إلا أنه بالتأمل لأدلة الفريقين نجد أنها متقاربة إلى حدٍّ كبير، سواء من الأدلة النقلية أو العقلية، فحتى الأشاعرة ومن تبعهم ممن جعل إيجاب النظر بالشرع لا بالعقل لم يخل كلامهم من إيراد عدد من الطرق العقلية التي أوردها المعتزلة في إيجاب النظر، وكذلك المعتزلة فقد ذكروا ضمن سياقهم لأدلة النظر بعض الاستدلالات من الكتاب والسنة مما اعتمد عليه الأشاعرة، كنصوص الأمر بالنظر[(٢)]، ونصوص النهي عن التقليد[(٣)]، إلا أنهم جعلوا الاستدلال بها على سبيل التَّبع، إذ العمدة في الاستدلال عندهم في هذا الباب - كسائر الأبواب - هو العقل، كما أنهم لم يذكروا المسلك الأول للأشاعرة في الاستدلال على وجوب النظر - فيما سيأتي بيانه - وهو الاحتجاج بالإجماع فيما وقفت عليه من كتبهم.

وفيما يلي بيان أدلة الفريقين:

أولاً: الأدلة النقلية لمن قال بوجوب النظر.

الأشاعرةُ - وهم الذين اعتمدوا النقل في إيجاب النظر - سلكوا مسلكين في استدلالهم على وجوب النظر:

المسلك الأول: الاستدلال بالإجماع.

---

(١) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (٣٠٠)، الإيضاح في أصول الدين لابن الزاغوني (١٨٢)، المحصل للرازي (١٣٤)، مرهم العلل المعضلة (٤٦)، شرح المواقف (١/ ٧٧، ١٤٧ - ١٤٩)، شرح المقاصد (١/ ١١٤).

(٢) انظر: المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧١).

(٣) المرجع السابق.

والمسلك الثاني: الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة.

أما المسلك الأول - وهو الاستدلال بالإجماع - فلهم في تقريره طريقان أيضاً:

١- فمنهم من نص على انعقاد الإجماع على وجوب النظر، نقل هذا الإسفراييني وغيره[١]، وزعم السعد التفتازاني أن الخلاف في وجوب النظر في أصول الدين إنما هو في غير معرفة الله تعالى، أما النظر في معرفته تعالى فواجب إجماعاً[٢].

٢- ومنهم من جعل الإجماع على إيجاب النظر مبنيّاً على الإجماع على وجوب معرفة الله، وهذا ما اعتمده الجويني ومن تبعه، وأغلب من زعم الإجماع على وجوب النظر من المتكلمين فإنه يذكر هذا الطريق، فقد رفض الجويني الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة على إيجاب النظر، وقال: «فإن قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع؟ قلنا: الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى، مع اتفاقهم على أنها من أعظم القُرَب، وأعلى موجبات الثواب ... فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه، وثبت بدلالات العقول أن العلوم مكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح، وما ثبت وجوبه قطعاً فمن ضرورة ثبوت وجوبه وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به». ثم بين عدم تعويله على نصوص الكتاب والسنة في إيجابه للنظر، فقال: «وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة لأن

---

(١) انظر: التقرير والتحبير في أصول الفقه - ط دار الفكر (٣/ ٤٥٧)، المواقف للإيجي (٢٨)، الآيات البينات للعبادي (٤/ ٣٨٤)، إرشاد الفحول - ت: البدري (٤٤٤)، وسيأتي بيان رجوع الإسفراييني عن تقرير هذا الإجماع، وإثباته للخلاف فيه.

(٢) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٤٧)، الآيات البينات للعبادي (٤/ ٣٨٤)، وقد رد عليه العبادي هذا التفريق كما في المرجع السابق.

المقصد إثبات علمٍ مقصودٍ به، والظواهر التي هي عرضة للتأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات»[١].

وقد اعتمد هذا المسلك الإيجي، وزعم أن الاستدلال بالظواهر من الآيات والأحاديث غير قطعي الدلالة[٢]، كما قرره ابن القشيري[٣]، وغيره.

وبالنظر إلى هذا الاستدلال نجد أنه مركبٌ من مقدمتين ونتيجة:

فالمقدمة الأولى: أن الأمة قد أجمعت على وجوب معرفة الله، وهذه مقدمة نقلية.

والمقدمة الثانية: أن معرفة الله لا يمكن أن تتحصل إلا بالنظر، وهذه مقدمة عقلية.

والنتيجة: أن النظر واجب، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وثمة طريق ثالث ذكره بعض أهل الأصول من المتكلمين في نقل الإجماع، وهو الزعم بأن الإجماع منعقد على تحريم التقليد في مسائل الاعتقاد[٤]، فيتعين المصير إلى وجوب النظر.

وأما المسلك الثاني للأشاعرة، فهو الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة

---

(١) الشامل للجويني (٢٠ - ٢١)، وانظر: الإرشاد له (١١)، والغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري (٥٥)، أبكار الأفكار للآمدي (١/ ١٥٦)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ٢٧٢)، نهاية الوصول في دراية الأصول للأرموي الهندي (٩/ ٣٩٢٨)، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السُول للرهوني (٤/ ٢٩٠)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي (٢/ ٢٣٢)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي (٨/ ٤٠٢٥)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٥٣٧)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٤٣٣).

(٢) شرح المواقف (١/ ١٤٨).

(٣) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه - ط: دار الكتب العلمية (١/ ٣٧).

(٤) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه - ط: دار الكتب العلمية (٤/ ٥٦٠).

على إيجاب النظر، وهذا المسلك هو الذي عوَّل عليه الرازي، حيث قال: «المشهور في بيان وجوب النظر: أن معرفة الله تعالى واجبة، ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر، وما يتوقف عليه الواجب المطلق، وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب. . .[ثم أورد بعض الاعتراضات على إيجاب النظر، ثم قال:] والجواب عن هذه الأسئلة وإن كان ممكناً، ولكن الأولى التعويل على ظواهر النصوص، كقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟﴾ [يونس: ١٠١]»[(١)].

وكما سبق فإن بعض المعتزلة قد أشاروا لهذا الاستدلال، ولكن على سبيل التبع للأدلة العقلية.

وقد استدل من سلك هذا المسلك بعدة أدلة، ومنها:

١ - النصوص الآمرة بالنظر، من مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ۝١١﴾ [الأنعام: ١١].

وقوله: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْـَٔايَـٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ۝١٠١﴾ [يونس: ١٠١].

وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ۝١٨٥﴾ [الأعراف: ١٨٥].

وقوله: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧﴾ [الغاشية: ١٧].

وقوله: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَـٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ۝٢٠ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٢١﴾ [الذاريات: ٢٠ - ٢١].

وقوله: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَـٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ﴾ [الروم: ٥٠].

---

(١) المحصل للرازي (١٣٠ - ١٣٤).

وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾﴾ [ق: ٦].

ونحو ذلك من الآيات الآمرة بالنظر والتفكر والاعتبار[(١)]، قالوا: فدلت هذه الآيات على شيئين: أحدهما الأمر بالنظر، والثاني: أنه صحيح، إذ إن الشارع إنما يأمر ويدعو إلى ما هو صحيح وحقٌّ ومفيد، ولو خلا أمر الشرع عن ذلك لأفضى إلى كونه عبثاً، وهذا في أمر الله غير جائز[(٢)].

٢ - ومما استدل به بعضهم: ما أخبر الله تعالى عن رسله وأنبيائه عليهم الصلاة والسلام أنهم نظروا واستدلوا.

- فمن ذلك ما حكاه عن إبراهيم ﷺ أنه سأل ربَّه أن يريه كيف يحيي الموتى، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البَقَرَة: ٢٦٠].

- ومن ذلك أنه ﷺ نظر في الكواكب والشمس والقمر حتى استدل على معرفة ربه، كما في آيات سورة الأنعام من قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا﴾ [الأنعَام: ٧٦] إلى قوله: ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الأنعَام: ٧٩]

---

(١) انظر: المسائل العقدية من كتاب الروايتين والوجهين للقاضي أبي يعلى (٧٣)، التلخيص في أصول الفقه للجويني (٣/ ٤٣٣)، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (١/ ٥٤)، الإيضاح في أصول الدين لابن الزاغوني (١٨١)، المحصل للرازي (١٣٤)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ٢٧٢)، نهاية الوصول في دراية الأصول للأرموي الهندي (٩/ ٣٩٢٨)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٧)، شرح المواقف (١/ ١٤٨)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي (٨/ ٤٠٢٤)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٥٣٦) وممن ذكر هذا الاستدلال من المعتزلة: القاضي عبد الجبار، كما في المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧١)، ومن الزيدية: الحسين بن بدر الدين الزيدي، كما في: ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة (٢٤).

(٢) انظر: الإيضاح في أصول الدين لابن الزاغوني (١٨١ - ١٨٣).

وغير ذلك من الآيات[١].

حتى قال الرازي عند هذه الآية: «تدل هذه الآية على أن معارف الأنبياء بربهم استدلالية لا ضرورية، وإلا لما احتاج إبراهيمُ إلى الاستدلال»[٢].

٣ - كما استدلوا بالاتفاق على ذم التقليد، وأنَّ ما لم يكن يعرف بالاستدلال فإنما هو تقليد، ولا واسطة بينهما.

وذكروا في ذلك نصوص ذم التقليد، ومنها:

قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ ۖ قَالُوٓا۟ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الزخرف: ٢٣ - ٢٤].

وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُوا۟ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۚ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [المائدة: ١٠٤].

وقوله: ﴿وَقَالُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ﴿٦٧﴾﴾ [الأحزاب: ٦٧].

قالوا فذم بذلك اتباع الآباء والرؤساء، وهذا هو التقليد، فتعين النظر[٣].

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي في استدلاله على النظر، وإبطاله للتقليد: «إن العاقل يعلم أن في الناس من يخطئ، وفيهم من يصيب، وكل واحد منهما يدَّعي أنه مصيب، فلم صار تقليد أحدهما أولى من تقليد

(١) المرجع السابق (١٨٣)، والتفسير الكبير للرازي (١٣/ ٤٦).

(٢) التفسير الكبير للرازي (١٣/ ٤٦).

(٣) انظر: الغنية في الأصول للسجستاني الحنفي (١٩٧)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٢٩)، المحصول في أصول الفقه للرازي (٦/ ١٢٨)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ٢٧٣)، نهاية الوصول في دراية الأصول للأرموي الهندي (٩/ ٣٩٢٨)، فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٣٥١)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي (٨/ ٤٠٢٥)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي (٢/ ٢٣٢).

الآخر؟ وتقليد الموحِّد لِمَ صار أولى من تقليد الملحد؟!...وهذا يبين فساد التقليد»[١].

٤ - كما احتج بعضهم بحديث سؤال الملكين في القبر، وهو قوله ﷺ: «وَلَقَدْ أُوحِيَ إلي أَنَّكُمْ تُفْتَنُونَ في الْقُبُورِ مِثْلَ أو قَرِيبًا من فِتْنَةِ الدَّجَّالِ ... يُؤْتَى أحدكم فَيُقَالُ له: ما عِلْمُكَ بهذا الرَّجُلِ؟ فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ أو الْمُوقِنُ ... فيقول: مُحَمَّدٌ رسول اللهِ ﷺ، جَاءَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى، فَأَجَبْنَا وَآمَنَّا وَاتَّبَعْنَا. فَيُقَالُ له: نَمْ صَالِحًا، فَقَدْ عَلِمْنَا إن كُنْتَ لَمُوقِنًا. وَأَمَّا الْمُنَافِقُ أو الْمُرْتَابُ ... فيقول: لا أَدْرِي، سمعت الناس يَقُولُونَ شيئاً فَقُلْتُهُ»[٢].

وفي رواية: «وَأَمَّا الْكَافِرُ أو الْمُنَافِقُ فَيَقُولُ: لا أَدْرِي، كُنْتُ أَقُولُ مَا يَقُولُ النَّاسُ. فَيُقَالُ: لا دَرَيْتَ وَلا تَلَيْتَ، ثُمَّ يُضْرَبُ بِمِطْرَقَةٍ مِنْ حَدِيدٍ ضَرْبَةً بَيْنَ أُذُنَيْهِ، فَيَصِيحُ صَيْحَةً يَسْمَعُهَا مَنْ يَلِيهِ إِلَّا الثَّقَلَيْنِ»[٣].

قالوا: فقوله: «سمعت الناس يَقُولُونَ شيئا فَقُلْتُهُ» هو التقليد، فقد دل الحديث على عدم صحة إيمان صاحبه، مما دل على عدم صحة إيمان المقلد[٤].

٥ - واستدلوا أيضاً بنصوص إيجاب العلم بالله، كقوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، والعلم لا يكون إلا عن دليل[٥].

---

(١) المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧٠ - ١٧١)، وانظر: شرح الأصول الخمسة له - ط: إحياء التراث العربي (٣١)، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٢٧).

(٢) رواه البخاري (١/ ٣٥٨) ح (١٠٠٥)، ومسلم (٢/ ٦٢٤) ح (٩٠٥).

(٣) صحيح البخاري (١/ ٤٤٨) ح (١٢٧٣).

(٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٢٩)، شرح الزرقاني على موطأ مالك (١/ ٥٤١).

(٥) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٢٩)، المحصول في أصول الفقه =

٦ - ومن المتكلمين من استدل بحديث معاذ ﷺ ورواية: «إِنَّكَ تَقْدَمُ على قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ ما تَدْعُوهُمْ إليه عِبَادَةُ اللهِ ، فإذا عَرَفُوا اللهَ. . .» الحديث، وقد تقدم ذكره، فاستدلوا به على أن أول واجب هو معرفة الله[1].

هذا حاصل ما احتج به أصحاب النظر من الأدلة النقلية.

ثانياً: الأدلة العقلية لمن قال بوجوب النظر.

لقد كان عمدة المعتزلة في الاستدلال على إيجاب النظر هو العقل، كما اشتركوا مع الأشاعرة في بعض الاستدلالات النصية، كما تقدم بيان ذلك.

وقد علل القاضي عبد الجبار هذا الاعتماد بقوله: «لأن الكلام في صحة النظر عقلي، وصحةُ الكتابِ مبنيٌّ عليه، ولا يصحُّ إلا بعد صحته»[2].

ومما أوردوه من الأدلة العقلية على إيجاب النظر:

١- أن الله لا يعرف ضرورةً، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر[3].

٢- أن معرفة الله «مما يقبح تركها، وقد تقرر في العقل وجوب التحرز من

= للرازي (٦/ ١٢٥)، نهاية الوصول في دراية الأصول للأرموي الهندي (٩/ ٣٩٢٧)، البحر المحيط في أصول الفقه - ط: دار الكتب العلمية (١/ ٣٧)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي (٢/ ٢٣٢)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي (٨/ ٤٠٢٦)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٥٣٧)، إجابة السائل شرح بغية الآمل للأمير الصنعاني (٤٠٥)، حاشية العطار على جمع الجوامع (٢/ ٤٤٤).

(١) انظر: فتح الباري (١٣/ ٣٤٩)، حيث نقل هذا الاستدلال عمن قال: إن أول واجب هو المعرفة كالجويني، ولم أرها فيما وقفت عليه من كتب الجويني، أو من نقل عنه، خصوصاً وأنه لم يرتضِ مسلك الاحتجاج بالنصوص وسلك المسلك الآخر من الاحتجاج بالإجماع.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/ ١٢٧).

(٣) شرح الأصول الخمسة - ط: إحياء التراث العربي (١٥).

القبيح، فإذا كان لا يمكن التحرز من هذا القبيح إلا بالمعرفة، وجب أن يُقضى بوجوبها»[١].

وقد جعلوا النظرَ أولَ الواجبات - دون المعرفة - لأن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر، فتكون متأخرة عليه[٢].

٣ - ومما استدل به عبد الجبار على إيجاب النظر: حصول الخوف من تركه، وقد تقرر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس، معلوماً كان أو مظنوناً.

وأما أوجه هذا الخوف الحاصل بترك النظر، فقد ذكر منها:

- ما نسمعه من اختلاف الناس وتضليل بعضهم بعضاً، وتكفير بعضهم بعضاً، فيخاف عند ذلك الخطر والغرر فيما هو فيه، فيدفعه ذلك الخوف إلى النظر ليتخلص من موجب ذلك التكفير والتفسيق.
- كما قد يحصل ذلك الخوف من وعظ الواعظين، وقصص القاصين، فيكون ذلك دافعاً له إلى النظر للنجاة من ما يخاف منه.كأن يقال له: «إن لم تفكر فتعرف الحق، لم نأمن أن تكون من المبطلين، فيفضي بك ما أنت عليه إلى النار الدائمة، والمضار العظيمة»[٣].
- ومن أسباب الخوف ما يحصل في النفس إذا رأت النعم التي هي فيها، فتخاف الذم والعقاب إن هي لم تعرف المنعم عليها، فيدفعه ذلك إلى النظر لمعرفة المُنْعِم وشكره.

---

(١) شرح الأصول الخمسة - ط: إحياء التراث العربي (١٨).
(٢) المرجع السابق (٣٩)، وانظر: المغني له (١٢/ ٤٩٠).
(٣) المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧٢).

... وغير ذلك من الوجوه التي ذكرها، وذكر أنه لا وجه لدفعها إلا بالنظر(١).

وقد ذكر عبد الجبار أن هذا الوجه في الوجوب آكد من سائر الوجوه التي ذكرها(٢).

٤- ومما احتج به عبد الجبار على إيجاب النظر: قياس النظر في باب الدين على النظر في باب الدنيا، وأننا نعلم أن النظر في اجترار منافع الدنيا ودفع مضارها واجب، ومَثَّل على ذلك بشخص أُلجئ إلى سلوك أحد طريقين، وكان سلوكه أحدهما محتمِلاً للانقطاع والموت من العطش، فيلزمه النظر في أي الطريقين أسلم وأرجى للنجاة من هذا الضرر، فكذلك النظر في أمور الدين، وانتهى إلى أنه «لا يمكن أحداً من المخالفين أن يدفع حصول هذا الوجه في النظر المختص بالدنيا، لأن العلم بذلك شديد الوضوح يحصل بالعادات فيما يتعلق بالأسعار والعلاجات وما يجري مجراها، فكذلك النظر في باب الدين يجب - إذا حصل بهذه الصفة - أن يكون واجباً»(٣).

٥- ومما احتجوا به على إبطال التقليد وإيجاب النظر: الاستدلال بأحوال

(١) انظر: المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار (٢٦ - ٢٧)، المغني في أبواب العدل والتوحيد له (١٢/ ٣٥٣)، شرح الأصول الخمسة له - ط: إحياء التراث العربي (٣٦ - ٣٧)، المختصر في أصول الدين له - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧٢)، شرح المقاصد (١/ ١١٥).

(٢) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد له (١٢/ ٣٥٣)، وكذلك: مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (٣٠٠).

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/ ٣٥٩)، اوانظر المرجع السابق (١٢/ ٣٥٥، ٣٥٨ - ٣٧٢)، المختصر في أصول الدين له - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٧٢)، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٢٠)، شرح المقاصد (١/ ١١٥).

الرسل عليهم الصلاة والسلام ومعجزاتهم، كما ذكر ذلك عبد الجبار بقوله: «ويدل على ذلك[يعني إبطال التقليد] أنه تعالى لم يبعث رسولاً إلا مع معجزٍ أظهره عليه، فلو كان التقليد حقّاً لكان أولى من يَحسُن تقليده الرسل صلوات الله عليهم، وفي بطلان ذلك دلالة على أن العمل على النظر...»(١).

والأشاعرة ومن تبعهم بالرغم من تقريرهم أن إيجاب النظر إنما تحَصَّل لهم بالسمع، إلا أنهم قد أوردوا بعض الأدلة العقلية على إيجابه، ومما أوردوه في ذلك:

١- أن قول الخصم بفساد النظر إما أن يكون قد تحصَّل له بالضرورة، أو بالسمع، أو بالنظر.

لا يجوز أن يكون بالضرورة، لأن الضرورة يتساوى فيها العقلاء، وقد اتفق جمع كبير من العقلاء على صحة النظر، فبطل أن يكون بالضرورة.

ولا يجوز أن يكون بالسمع، لأننا نطالبهم بإيجاده، وقد تقصَّيناه، فلم نجد ما يبطل النظر، بل وجدنا ما يدل عليه.

ولا يجوز أن يكونوا قد علموا ذلك بالنظر، لأن الشيء لا يدل بصحته على فساد نفسه، ولأن إقرارهم بهذا إقرارٌ بصحة النظر(٢).

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/ ١٢٤).

(٢) الإيضاح في أصول الدين لابن الزاغوني (١٨٠) بتصرف يسير، وانظر: التلخيص في أصول الفقه للجويني (٣/ ٣٣٩ - ٣٤٠)، المستصفى للغزالي (٢/ ٤٦٣)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ٢٧٣)، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السُّول للرهوني (٤/ ٢٩٢)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي (٨/ ٤٠٢٥)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٥٣٧).

٢- ومن حججهم: أن كل أحد قبل الاستدلال لا يدري أي الأمرين هو الهدى[١].

٣- وقريب منه قولهم: ما لم يكن علماً فهو شك وظن، والعلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو استدلال، قالوا: والديانات لا يعرف صحة الصحيح منها من بطلان الباطل منها بالحواس أصلاً، فصح أنه لا يعلم ذلك إلا من طريق الاستدلال، فإذا لم يكن الاستدلال فليس المرء عالماً بما لم يستدل عليه، وإذا لم يكن عالماً فهو شاكٌّ ضالٌّ[٢].

هذا حاصل ما احتجوا به من أدلة نقليَّة وعقلية.

وفيما يلي بيانٌ لأوجه مخالفة قول المتكلمين لقول السلف في مسألة أول واجب على المكلف، ومناقشةٌ عامَّةٌ لقولهم، يتلوه الرد على أدلتهم وقلبها.

- **المسألة الثالثة: الرد على المخالفين في مسألة أول واجب على المكلف، وحكم النظر، وقلب أدلتهم في ذلك.**

الفرع الأول: أوجه مخالفة المتكلمين لمذهب السلف في النظر.

لقد خالف المتكلمون أهل السنة فيما يتعلق بالنظر من عدة جهات، حيث خالفوهم في مُوجِب النظر، وفي حكمه، وفي مرتبته، وفي المراد به، وفي الغاية منه، وبيان ذلك بما يلي:

أولاً: أما موجبُ النظر، فإن الذي أوجب النظر عندهم ما ذهبوا إليه من عدم فطرية معرفة الله، وأنها لا تتحصل إلا بذلك النظر.

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٢٩)، فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٣٥١).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٢٩).

بخلاف ما ذهب إليه أهل السنة من أن معرفة الله فطرية ضرورية، وأن من تحصلت له معرفة الله بأي طريق قُبِلَ ذلك منه، ولم يُلْزَم بالنظر.

ثانياً: وأما حكم النظر، فإنهم قد أوجبوا النظر على عموم الناس.

بخلاف ما ذهب إليه أهل السنة من عدم إيجاب النظر على الجميع، لتَحَصُّل المعرفة لغالب الناس بدونه، وإنما يُطلب النظر ممن انحرفت فطرته، ولم تَتَحصَّل له المعرفة إلا به، فهذه حالة مستثناة خارجة عن الأصل، لا أنها هي الأصل.

ثالثاً: وأما مرتبته، فقد زعموا أن هذا النظر هو أول واجبٍ على المكلف، وأنه لا يصح الإيمان إلا به، وهذا أمر زائد على مجرد الإيجاب.

وهذا بخلاف ما دلت عليه النصوص، واتفق عليه السلف، من أن أول واجب على المكلف هو الإتيان بالشهادتين.

رابعاً: وأما المراد بالنظر عندهم، فقد قصدوا به النظر البدعي المبني على دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

وليس هذا هو النظر الذي جاء في القرآن الأمر به، بل النظر المقصود في القرآن هو النظر الصحيح الموصل إلى المطلوب من الاستدلال بالمخلوق على الخالق ليتبين بذلك استحقاقه العبادة وحده، من مثل قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الطُّور: ٣٥ - ٣٦]، ونحوها من الطرق القرآنية البيِّنة، لا ذلك الطريق البدعي الغامض.

كما أنهم أخطؤوا في المراد بالنظر من جهة أخرى، ألا وهي أن النظر الذي قصدوه هو النظر المتضمن طلب الدليل على ثبوت المدلول، بحيث يكون الناظر شاكّاً بالمدلول حال نظره، وهذا النظر لا يقتضي ثبوتَ العلم، وليس هو النظر الذي جاء في النصوص، بل الذي جاء في النصوص هو

النظر في الدليل للوصول إلى دلالته، من غير أن يلزم من ذلك شكٌّ في المدلول حال النظر، وسيأتي مزيد بيان لذلك عند الكلام على الشك.

خامساً: وأما الغاية من النظر، فإن غاية النظر عند القوم هي الوصول إلى مجرد المعرفة بالله.

بخلاف النظر الشرعي، إذ المقصود منه تحقيق تلك المعرفة بلازمها، وهو تمام العبودية لله، ومحبته، وتمام يقين القلب، مع عمل الجوارح، وأما مجرد معرفة الله والإقرار بأصل ربوبيته فغير كافٍ في الدخول في الديانة.

وبهذا يتبين أن طريقة المتكلمين لم توافق الطريقة القرآنية لا في الوسائل ولا في المقاصد، «فإن الوسيلةَ القرآنيةَ... فطريةٌ قريبة مُوصلةٌ إلى عين المقصود، وتلك[أي الطريقة الكلامية]قياسية، بعيدة، ولا توصل إلَّا إلى نوع المقصود لا إلى عينه.

وأما المقاصد، فالقرآن أخبر بالعلم به والعمل له، فجمع بين قوتي الإنسان العلمية والعملية، الحسية والحركية، الإرادية الإدراكية والاعتمادية، القولية والعملية، حيث قال: ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [البَقَرَة: ٢١]، فالعبادةُ لا بد فيها من معرفته، والإنابة إليه، والتذلل له، والافتقار إليه، وهذا هو المقصود، والطريقة الكلامية إنما تفيد مجرد الإقرار والاعتراف بوجوده»[(١)].

وفيما يلي بيان لفساد مذهب أصحاب النظر، ورد على أبرز شبههم، وبالله التوفيق.

الفرع الثاني: مناقشة أقوال المتكلمين في النظر.

قول المتكلمين بوجوب النظر يناقش بما يلي:

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٢).

أولاً: إن القول بأن النظر هو أول واجب قولٌ مبتدع، لم يعهد في عصر الرسالة، ولم يدعُ إليه أحدٌ من الصحابة والتابعين في القرون المفضلة، رغم وجود المقتضي لأمرهم به - لو كان واجبا - من دخول أصحاب الديانات والملل في دين الإسلام أفواجاً، ومع ذلكَ لم يُلزم هؤلاء بالنظر، ولا وُقِف إسلام أحدٍ منهم على الإتيان به، وما كان هذه حاله فهو بدعة محدثة، وكل بدعة ضلالة.

قال الإمام أبومظفر السمعاني: «أهل الكلام... قالوا: أول ما يجب على الإنسان النظر المؤدي إلى معرفة الباري عز وجل، وهذا قول مخترع، لم يسبقهم إليه أحد من السلف وأئمة الدين، ولو أنك تدبرت جميع أقوالهم وكتبهم لم تجد هذا في شيء منها، لا منقولاً من النبيﷺ، ولا من الصحابة، وكذلك من التابعين بعدهم، وكيف يجوز أن يخفى عليهم أول الفرائض؟ وهم صدرُ هذه الأمة! والسفراءُ بيننا وبين رسول الله ﷺ! ولئن جاز أن يخفى الفرضُ الأولُ على الصحابة والتابعين حتى لم يبينوه لأحد من هذه الأمة - مع شدةِ اهتمامهم بأمر الدين، وكمالِ عنايتهم - حتى استخرجه هؤلاء بلطيف فطنتهم وزعمهم، فلعله خفي عليهم فرائض أخر، ولئن كان هذا جائزاً فلقد ذهب الدين واندرس، لأنا إنما نبني أقوالنا على أقوالهم، فإذا ذهب الأصل، فكيف يمكن البناء عليه؟! نعوذ بالله من قول يؤدي إلى هذه المقالة الفاحشة القبيحة التي تؤدي إلى الانسلاخ من الدين وتضليل الأئمة الماضين»(١).

وكما تقدم في بيان أدلة أهل السنة، فإن المتواتر من فعله ﷺ وقوله، بل ومن فعل الأنبياء كلهم أن مبتدأ الدعوة إنما يكون لتوحيد الله وإفراده

---

(١) الانتصار لأصحاب الحديث (٦١)، وانظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ١١٧ - ١١٨)، البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي - دار الكتب العلمية (٤/ ٥٦١)، البرهان القاطع في إثبات الصانع لابن الوزير (٥١ - ٥٤).

بالعبادة، لا إلى المعرفة ولا إلى النظر ولا غير ذلك مما ذهب إليه المتكلمون.

ثانياً: كما أن القول بالنظر لم يُعهد عن أحد من السلف الصالحين، والأئمة المتبوعين، بل قد ثبت اتفاقهم على خلافه، وأن أول ما يدعى إليه الكافر هو النطق بالشهادتين، بل إن السلف قد أنكروا هذا القول، فليس هذا القول قولَ أحد من السلف، لا الأئمة الأربعة ولا غيرهم من أئمة السنة، بل ولا قولُ جميع المتكلمين، فقد ذهب كثير من أهل الكلام - معتزلتهم وأشعريتهم - إلى خلافه، كما سيأتي.

قال الإمام ابن حزم ﷺ: «ومن البرهان الموضح لبطلان هذه المقالة الخبيثة أنه لا يشك أحد ممن يدري شيئاً من السير من المسلمين، واليهود، والنصارى، والمجوس، والمانية، والدهرية، في أن رسول الله ﷺ مذ بُعث لم يزل يدعو الناس الجماء الغفير إلى الإيمان بالله تعالى، وبما أتى به، ويقاتل من أهل الأرض من يقاتله ممن عَند، ويستحل سفك دمائهم، وسبي نسائهم، وأولادهم، وأخذ أموالهم، متقرباً إلى الله تعالى بذلك، وأخذ الجزية وإصغاره، ويقبل ممن آمن به، ويحرم ماله، ودمه، وأهله، وولده، ويحكم له بحكم الإسلام، وفيهم المرأة البدوية، والراعي والراعية، والغلام الصحراوي، والوحشي، والزنجي، والمسبي، والزنجية المجلوبة، والرومي، والرومية، والأغثر[1] الجاهل، والضعيف في فهمه، فما منهم أحد ولا من غيرهم قال ﷺ: إني لا أقبل إسلامك، ولا يصح لك دين إلا حتى تستدل على صحة ما أدعوك إليه.

(قال أبو محمد): لسنا نقول: إنه لم يبلغنا أنه ﷺ قال ذلك لأحد، بل نقطع نحن وجميع أهل الأرض قطعاً كقطعنا على ما شهدناه أنه ﷺ لم

(١) الأغثر: بمعنى الجاهل الأحمق. لسان العرب (٥/ ٧).

يقل قط هذا لأحد، ولا ردَّ إسلام أحد حتى يستدل، ثم جرى على هذه الطريقة جميع الصحابة ﷺ، أولهم عن آخرهم، ولا يختلف أحد في هذا الأمر، ثم جميع أهل الأرض إلى يومنا هذا، ومن المحال الممتنع عند أهل الإسلام أن يكون ﷺ يغفل أن يبين للناس ما لا يصح لأحد الإسلام إلا به، ثم يتفق على إغفال ذلك أو تعمد عدم ذكره جميع أهل الأسلام، ويبينه لهم هؤلاء الأشقياء، ومن ظن أنه وقع من الدين على ما لا يقع عليه رسول الله ﷺ فهو كافر بلا خلاف، فصح أن هذه المقالة خلاف للإجماع، وخلاف لله تعالى ولرسوله ﷺ وجميع أهل الإسلام قاطبة»[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀: «والمقصود هنا أن هؤلاء الذين قالوا: معرفة الرب لا تحصل إلا بالنظر، ثم قالوا: لا تحصل إلا بهذا النظر، هم من أهل الكلام الجهمية القدرية ومن تبعهم، وقد اتفق سلف الأمة، وأئمتها، وجمهور العلماء من المتكلمين وغيرهم على خطأ هؤلاء في إيجابهم هذا النظر المعين، وفي دعواهم أن المعرفة موقوفة عليه، إذ قد علم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ أنه لم يوجب هذا على الأمة، ولا أمرهم به، بل ولا سلكه هو ولا أحد من سلف الأمة في تحصيل هذه المعرفة»[(٢)].

ثالثاً: أن هذا القول لا يثبت له دليل عند التحقيق، أما الاستدلال بالنصوص فقد صرح عدد من أئمتهم - كالجويني والإيجي - بعدم التعويل عليه، لأن ظواهره - عندهم - عرضة للتأويل[(٣)]، والحق أنه ليس في ظاهر النصوص ما يدل على قولهم من عموم إيجاب النظر حتى ننظر في قبوله

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٣٥) وانظر: المرجع السابق (٤/ ٢٩)، البرهان القاطع في إثبات الصانع لابن الوزير (٣٧ - ٣٨).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٣٠)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٠٧) (٨/ ٦)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٤٣٢).

(٣) انظر: الشامل للجويني (٢٠ - ٢١)، شرح المواقف للإيجي (١/ ٧٧، ١٤٧ - ١٤٩).

التأويل أو عدم قبوله، وأما من استدل على ذلك بالإجماع فهو أشد بعداً وأظهر فساداً، فإن الإجماع لم يثبت عند من أحدث هذا القول، وهم المعتزلة، فضلاً عن بقية المتكلمين، فضلاً عن سائر الأمة، وتفصيل هذا الأمر سيأتي عند نقاش أدلة المتكلمين، والمقصود هنا أن الأدلة لا تدل على هذا القول، بل تدل على خلافه، من فطرية معرفة الله، وعدم عموم الأمر بالنظر.

رابعاً: أن القول بأن أول واجب هو النظر يناقض أصلين ثابتين في الشريعة:

الأصل الأول: أن معرفة الله فطرية ضرورية، وقد سبق إيراد الأدلة على ذلك، والقول بأن أول واجب هو المعرفة أو النظر بناه أصحابه على إنكار تلك المعرفة الفطرية، مما دل على بطلانه.

والأصل الثاني: أن أول واجب على المكلف هو توحيد الله بالنطق بالشهادتين، وسبق الاستدلال عليه، وهذا مناقض للقول بأن أول واجب هو المعرفة أو النظر، مما دل على بطلانه[1].

خامساً: أن معرفة الله تعالى والإقرار به أصل ضروري، وحاجة مُلِحَّة، لا ينفكُّ عنها أحد من الناس، وما كان هذا شأنه امتنع أن يكون العلم به موقوفاً على طرق لا يدركها إلا الآحاد من الناس، بل من حكمة الله ورحمته أن جعل السُّبل إلى معرفته متنوعة، والطرق متعددة، بخلاف ما لم يكن بهذا القدر من عموم الحاجة، فقد يخفى دليله على بعض الناس، إذ إن وجوبه قد يكون على الكفاية لا على الأعيان[2].

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «فطرقُ المعارف متنوعة في نفسها، والمعرفةُ بالله

---

(١) انظر: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة (١/ ٣١٦)، حقيقة التوحيد (١٨٠).
(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٢٥).

أعظم المعارف، وطرقها أوسع وأعظم من غيرها، فمن حَصَرها في طريق مُعَيَّن بغير دليلٍ يوجب نفياً عاماً لما سوى تلك الطريق لم يقبل منه، فإنَّ النافي عليه الدليل، كما أن المثبت عليه الدليل»[١].

وهذا يبين أن حصر طرق معرفة الله بذلك النظر الذي لا يدركه إلا آحاد الناس حصر فاسد، عارٍ عن الدليل، ومخالف للحكمة من عموم الحاجة لتلك المعرفة.

سادساً: وأما مقصودهم بالنظر، وهو دليل الأعراض وحدوث الأجسام، فإن هذا الدليل دليلٌ بِدعي مُحدَث، قد اتفق السلف على ذمه، وقد لزم عنه لوازم فاسدة، من إنكارٍ للصفات، أو لبعضها، وقد سبق تفصيل القول فيه، وإنما المراد بيانه هنا أن هذا النظر في الآيات ليس هو النظر الذي قصده المتكلمون.

سابعاً: أن القول بأن المعرفة أو النظر هو أول واجب على جميع المكلفين يلزم منه لوازم فاسدة، ومنها:

١ - أنه يلزم منه القول بالشك، وقد التزم هذا بعضهم - كأبي هاشم الجبائي - ومن لم يلتزمه من القائلين بالنظر فإنه قال: لا بد من حصول الشك وإن لم يؤمر به[٢].

ولا شك أن الأمر بالشك وجعله أول واجب هو من أفسد ما قيل في الإسلام، ولذا اتفق على رده جماهير المعتزلة، فضلاً عن بقية المتكلمين، فضلاً عن أهل السنة والأثر، وليس الكلام هنا على تفصيل فساده، إنما على كونه لازماً لمن قال بالنظر، مما يبين فساد هذا القول أيضاً.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/٤٦).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/٤١٩ - ٤٢١)، فتح الباري لابن حجر (١٣/٣٥٠)، وسيأتي في الفقرة التالية بيان هذا التلازم.

٢ - أنه يلزم منه تكفير من لم يصل إلى معرفة الله بطرقهم تلك، وهذا ما التزمه بعض غلاتهم، والتزم آخرون التأثيم دون التكفير، وهرب آخرون من هذا اللازم بطرق لا تفيدهم، واضطربت أقوالهم في ذلك - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - والحق أن الزعم بأن معرفة الله ليست ضرورية، وأن تحققها موقوف على النظر الذي ذكروه، يلزم منه تكفير من ترك ذلك، بل عدم الحكم بإيمانه أصلاً، مما يلزم منه تكفير عامة المسلمين ممن لم يعرفوا هذا النظر من الأصل، ولا شك أن هذا اللازم بيِّنُ الفساد، فإن «القول القبيح الباطل تكفير من حكم الشارع بإيمانه وهم المؤمنون من العامة وغيرهم الذين لم يسلكوا الطرق المبتدعة كطريقة الأعراض ونحوها»[1]، والحاصل أن فساد هذا اللازم يدل على فساد ملزومه من القول بعموم الإيجاب بالنظر، كما أن اضطراب بعضهم في هذا المقام - من القول بتحقق النظر عند العوام، أو القول بأن المعرفة إذا تحققت عندهم بأي طريق صح ذلك منهم، كما سبقت الإشارة إلى ذلك - أمارةٌ أخرى على فساد هذا القول.

قال القرطبي - صاحب المفهم - ﷺ في بيان هذين اللازمين وفسادهما: «ولو لم يكن في الكلام شيءٌ يذمُّ به إلا مسألتان - هما من مبادئه - لكان حقيقاً بالذم، وجديراً بالترك:

أحداهما: قول طائفة منهم: إن أول الواجبات الشكُّ في الله تعالى.

والثانية: قول جماعة منهم: إن من لم يعرف الله تعالى بالطرق التي طرقوها، والأبحاث التي حرروها فلا يصح إيمانه، وهو كافر، فيلزمهم على هذا تكفير أكثر المسلمين، من السلف الماضين، وأئمة المسلمين، وأن من يبدأ بتكفيره أباه وأسلافه، وجيرانه، وقد أُورِدَ على بعضهم هذا فقال: لا

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٤٢).

يُشَنَّع علي بكثرة أهل النار. . .ومن شك في تكفير من قال: إن الشك في الله تعالى واجب، وإن معظم الصحابة والمسلمين كفار، فهو كافر شرعاً، أو مختلُّ العقل وَضعاً، إذ كل واحدة منهما معلومة الفساد بالضرورة الشرعية، الحاصلة بالأخبار المتواترة القطعية، وإن لم يكن كذلك، فلا ضروري يصار إليه في الشرعيات ولا العقليات»[١].

وقد شنع أبو حامد الغزالي على من ذهب إلى هذا القول الغالي من تكفير عوام المسلمين ممن لم يسلك طريق النظر الكلامي، فقال: «من أشد الناس غلوّاً وإسرافاً طائفة من المتكلمين، كفَّروا عوامَّ المسلمين، وزعموا أن من لم يعرف الكلام معرفتنا، ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتها التي حررناها كافر، فهؤلاء ضيقوا رحمة الله الواسعة أولاً، وجعلوا الجنة وَقفاً على شرذمة يسيرة من المتكلمين، ثم جهلوا ما تواتر من السُّنَّة ثانياً، إذ ظهر لهم في عصر رسول الله ﷺ وعصر الصحابة ﷺ حكمهم بإسلام طوائف من أجلاف العرب كانوا مشغولين بعبادة الوثن، ولم يشتغلوا بعلم الدليل، ولو اشتغلوا به لم يفهموه، ومن ظنَّ أن مَدرَكَ الإيمانِ الكلامُ والأدلةُ المجردةُ والتقسيماتُ المرتَّبةُ فقد أبعد حدَّ الإبداع[٢]. . .فليت شعري متى نُقِل عن رسول الله ﷺ أو عن الصحابة ﷺ إحضارُ أعرابيٍّ أسلم وقوله له: الدليل على أن العالم حادثٌ أنه لا يخلو عن أعراض، وما لا يخلو عن الحوادث حادث. . .إلى غير ذلك من رسوم المتكلمين»[٣].

---

(١) المفهم (٦/ ٦٩٣ - ٦٩٤)، وانظر: فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٣٥٠)، إرشاد الفحول للشوكاني - ت: البدري (٤٤٥).

(٢) هكذا، ولعلها: حد الإبعاد.

(٣) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالي ضمن مجموع رسائله (٣/ ٩٣)، وانظر: قواعد العقائد للغزالي (١٥٢ - ١٥٣)، وانظر في بيان هذا اللازم: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٤/ ٣٦).

٣ - كما أن قول المتكلمين بالنظر يلزم منه تعطيل مجاهدة الكافرين، ذلك أنه «ينبغي أن يقال له - أعني الكافر - : عليك النظر والاستدلال؛ لتعرف الصانع بهذا الطريق، ثم تعرف الصفات بدلائلها، وطرقها، ثم مسائل كثيرة، إلى أن يصل الأمر إلى النبوات، ولا يجوز على طريقهم الإقدام على هذا الكافر بالقتل والسبي إلا بعد أن يُذكر له هذا، ويُمهل، لأن النظر والاستدلال لا يكون إلا بمهلة، خصوصاً إذا طلب الكافرُ ذلك، وربَّما لا يتفق النظر والاستدلال في مدة يسيرة، فيحتاج إلى إمهال الكفار مدةً طويلةً تأتي على سنين؛ ليتمكنوا من النظر على التمام والكمال، وهو خلاف إجماع المسلمين»(١).

٤ - «وينبغي على قولهم إذا مات في مدة النظر والمهلة قبل قبول الإسلام أنه مات مطيعاً لله، مقيماً على أمره، لا بد من إدخاله الجنة، كما يدخل المسلمون، وقد جعلوا غير المسلم مطيعاً لله، مؤتمراً بأمره في باب الدين، وأوجبوا إدخاله الجنة، وقد قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ۝٨٥﴾ [آل عِمرَان: ٨٥]، وقال النبيﷺ: «لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة»(٢)، وهذا حديث ثابت لا شك فيه»(٣).

فهذه اللوازم الفاسدة وغيرها تبين فساد ملزومها من القول بالنظر والشك ونحوه مما قاله المتكلمون.

---

(١) الانتصار لأصحاب الحديث (٦٢ - ٦٣).

(٢) أخرجه البخاري (٣/ ١١١٤)ح (٢٨٩٧)، ومسلم (١/ ١٠٥)ح (١١١) من حديث أبي هريرة - بلفظ (لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إلا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ)، كما أخرجه البخاري (٤/ ١٥٤٠) ح (٣٩٦٧) من حديث أبي هريرة , ومسلم (٢/ ٨٠٠)، ح (١١٤٢) من حديث كعب بن مالك - بلفظ: (لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إلا مُؤْمِنٌ)، ولمسلم (١/ ١٠٧) ح (١١٤) من حديث ابن عباس عن عمر بن الخطاب ﷺ بلفظ: (إلا المؤمنون)، واللفظ الذي ساقه المؤلف أخرجه النسائي (٢/ ٤٠٧) ح (٣٩٤٩) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) الانتصار لأصحاب الحديث (٦٤).

ثامناً: أن قول من قال من الأشاعرة بوجوب النظر، وأن معرفة الله لا تتحصل إلا به يناقض قولهم إنه قد وجب بالشرع، سواء من أوجبه بالنص منهم أو الإجماع، بل إن ذلك يلزم منه تحصيل الحاصل، كما يلزم منه الدور الباطل.

وبيان ذلك: أن المكلف إذا علم أن الشرع قد أوجب عليه النظر، فإن هذا لا يكون إلا بعد معرفته بالشرع، والمتضمن بلا شك معرفة الله، فإذا أوجبنا على هذا النظر الموصل إلى معرفة الله، فإن هذا يكون من تحصيل الحاصل، وهو ممتنع.

وبعبارة أخرى يقال: إن النظر لو كان واجباً لكان مأموراً به، إذ كل واجب فهو مأمورٌ به شرعاً، خصوصاً على مذهب الأشاعرة الذين لا يقولون بالإيجاب العقلي، ويقصرون التحسين والتقبيح على الشرع، وإذا كان النظر مأموراً به فإن هذا يستدعي معرفة أمر الله تعالى به، ومعرفة أمر الله لا تكون إلا بمعرفة الله تعالى، فعادت المسألة إلى أن النظر في معرفة الله موقوف على الشرع، والشرع لا يعلم إلا بعد معرفة الله بالنظر، فلزم بذلك الدور، وهو باطل.

وهذا الرد قد أورده الجويني على من قال بالشك[1]، فرد عليه الآمدي في ذلك، وبين أن هذا الإيراد يتوجه على قول الأشاعرة بالنظر، أو المعرفة، وهو كذلك، بل توجهه على قولهم أشد من توجهه على قول الجبائي، لأن الثاني يقول بالإيجاب العقلي، بخلاف الأشاعرة، «فإن الأمر بالنظر والمعرفة يستدعي عدم المعرفة بالله تعالى، ومعرفةُ أمر الله تعالى مع عدم معرفته ممتنع، فما كان جواباً لنا[أي الأشاعرة] يكون جواباً له[يعني من قال بالشك]»[2].

---

(١) انظر: الشامل في اصول الدين للجويني، ط: الباز (٢٢).

(٢) أبكار الأفكار للآمدي (١/ ١٧١)، ولبيان تناقض أقوال الأشاعرة، انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١٢ - ١٦).

قال شيخ الإسلام مبيناً هذا التناقض عند الأشاعرة: «ثم القول بأن أول الواجبات هو المعرفة أو النظر لا يمشي على قول من يقول: لا واجب إلا بالشرع، كما هو قول الأشعرية وكثيرٍ من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم»(١).

ولهذا فقد رجع عددٌ من أئمة الأشاعرة عن القول بالنظر، وحصر طرق المعرفة عليه، كما سيأتي بيان ذلك عند نقض دعوى الإجماع عندهم.

الجواب عن القول بالشك

سبق الكلام عن القول بالشك، وأنه مبنيٌّ على أصلين:

الأصل الأول: القول بأن أول الواجبات هو النظر المفضي إلى العلم.

والأصل الثاني: أن النظر يضاد العلم، فإن الناظر طالبٌ للعلمِ، فلا يكون في حال النظر عالماً، لأن تحصيل الحاصل محال.

والتحقيق أن كلا الأصلين باطل:

أما الأصل الأول: فقد تقدم الجواب عنه، وبيان مخالفته لنصوص الوحي، ولعمل النبي ﷺ وصحبه الكرام، ومخالفته لإجماع الأمة بما يغني عن إعادته.

وأما الأصل الثاني: فإن الغلط فيه ناتج عن الإجمال الواقع من لفظ (النظر).

فإن مصطلح (النظر) يحتمل معنيين:

المعنى الأول: النظر بمعنى طلب الدليل، أي أن ينظر الناظر في شيء وهو غير متيقنٍ من حصوله، فيكون نظره في هذا الشيء متضمِّناً طلب الدليل

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١٣ - ١٤).

على ثبوت ذلك الشيء.

وهذا كالنظر في المسؤول عنه ليعلم ثبوته أو انتفاؤه، كالنظر في مُدَّعي النبوة هل هو صادق أم كاذب، أو النظر في النبيذ المسكر أحرام هو أم حلال، ونحو ذلك.

فهذا الناظر طالبٌ للدليل على تحقق ذلك الشيء وثبوته، وهو في حالة طلبه شاكٌّ في ثبوته، وليس هذا هو النظر المقتضي لثبوت العلم.

والمعنى الثاني: هو النظر في الدليل، أي بأن يكون الدليل ثابتاً عند الناظر، فينظر في دلالته على المدلول، بحيث لا يلزم أن يكون المدلول غير ثابت قبل هذا النظر.

وهذا كالنظر في الآية والحديث، والقياس الصحيح لاستخراج ما تدل عليه هذه الأدلة.

فهذا النظر لا يقتضي الشك في المدلول، بل يقتضي العلم ويستلزمه، بخلاف النظر الأول، فإنه يضاد العلم وينافيه[1].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «ولما كان في لفظ النظر إجمال كثر اضطراب الناس في هذا المقام، وتناقض من تناقض منهم، فيوجبون النظر لأنه يتضمن العلم، ثم يقولون: النظر يضاد العلم، فكيف يكون ما يتضمن العلم مضاداً له؟ لا يجتمعان. فمن فرَّق بين النَّظر في الدليل، وبين النظر الذي هو طلب الدليل تبين له الفرق، والنَّظر في الدليل لا يستلزم الشك في المدلول، بل قد يكون القلب ذاهلاً عن الشيء، ثم يعلم دليله، فيعلم المدلول، وإن لم يتقدم ذلك شك وطلب، وقد يكون عالماً به، ومع هذا ينظر في دليل آخر لتعلقه بذلك الدليل، فتوارد الأدلة على المدلول الواحد كثيرٌ لكنَّ هؤلاء لزمهم

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤١٩ - ٤٢٠).

المحذور؛ لأنهم إنما أوجبوا النظر لكون المعرفة لا تحصل إلا به، فلو كان الناظر عالماً بالمدلول لم يوجبوا عليه النظر، فإذا أوجبوه لزم انتفاء العلم بالمدلول، فيكون الناظر طالباً للعلم، فيلزم أن يكون شاكّاً، فصاروا يوجبون على كل مسلم أنه لا يتم إيمانه حتى يحصل له الشك في الله ورسوله ﷺ بعد بلوغه، سواء أوجبوه، أو قالوا: هو من لوازم الواجب»[١].

فبهذا يتبين بطلان القول بالشك، كما يتبين ما سبق تقريره من أن القول بالشك لازمٌ لكل من قال بالنظر، لأنهم إنما عنوا بالنظر المعنى الأول منه، والذي هو طلب الدليل على ثبوت المدلول، وهذا منافٍ للعلم بالمدلول، مستلزمٌ للشك فيه، فيلزم من كان عالماً قبل النظر أن يشك أولاً فيما علمه، فينفي ما سبق عنده من علم، ثم يطلب الدليل عليه، ثم يصل إلى العلم ثانياً.

وقد قال الإمام ابن حزم مبيناً شناعة القول بالشك: «ما سمعنا قط في الكفر والانسلاخ من الإسلام بأشنع من قول هؤلاء القوم: إنه لا يكون أحد مسلماً حتى يشك في الله عز وجل، وفي صحة النبوة وفي: هل رسول الله ﷺ صادقٌ أم كاذبٌ. ولا سمع قطُّ سامع في الهوس والمناقضة والاستخفاف بالحقائق أقبحَ من قول هؤلاء: إنه لا يصح الإيمان إلا بالكفر، ولا يصح التصديق إلا بالجحد، ولا يوصل إلى رضاء الله عز وجل إلا بالشك فيه، وإن من اعتقد موقناً بقلبه ولسانه أن الله تعالى ربه لا إله إلا هو، وأن محمداً رسول الله، وأن دين الإسلام دين الله الذي لا دين غيره فإنه كافر مشرك، اللهم إنا نعوذ بك من الخذلان، فوالله لولا خذلان الله تعالى الذي هو غالب على أمره ما انطلق لسان ذي مسكة بهذه العظيمة، وهذا يكفي من تكلف النقض لهذه المقالة الملعونة، ومن بلغ هذا المبلغ حسن السكوت عنه، ونعوذ بالله من الضلال»[٢].

---

(١) المرجع السابق (٧/ ٤٢٠ - ٤٢١).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٣٣ - ٣٤).

وذكر بعد ذلك دليلاً على بطلان قولهم، وهو أن من أوجب عليه الشك كم تكون المدة التي يجب أن يبقى فيها شاكّاً، فإن حدُّوها بيوم أو غيره كان ذلك تحكماً لا دليل عليه، وهوعرضة للزيادة والنقصان حسب الهوى، وهذا بيِّن الفساد، وإن لم يحدوها وجعلوها إلى الموت فإن مات قبل نهاية شكه ونظره، فهل يكون في الجنة أم في النار، فإن قالوا بالأول فقد أتوا بأعظم الطوام، وجعلوا من شك بالله مع أهل الإيمان، وهذا كفرٌ محض، وإجازة لأن يبقى المرء دهره كله غير مؤمن بالله، بل شاكّاً مرتاباً، وإن قالوا: بل يموت كافراً، فقد دفعوه إلى ما فيه هلكته، وزجُّوا به إلى الجحيم زجّاً[١]، فدل ذلك على فساد القول بالشك، بل على فساد القول بالنظر أيضاً.

الفرع الثالث: قلب أدلة المتكلمين في حكم النظر.

أولاً: قلب الأدلة النقلية لمن قال بوجوب النظر.

أ - قلب استدلال المتكلمين بالإجماع على إيجاب النظر.

وهو المسلك الذي قرره بعض الأشاعرة، وكما سبق فإن هذا الاستدلال مركبٌ من مقدمتين ونتيجة:

فالمقدمة الأولى: أن الأمة قد أجمعت على وجوب معرفة الله، وهذه مقدمة نقلية.

والثانية: أن معرفة الله لا يمكن أن تتحصل إلا بالنظر، وهذه مقدمة عقلية.

والنتيجة: أن النظر واجب، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وبالتأمل في هاتين المقدمتين، فإننا نرى أن هذا الدليل ليس مبنياً على النقل فحسب، بل قد تضمَّن قاعدةً عقليَّة، قد نصَّ الجويني - وهو أخصُّ

---

(١) انظر: المرجع السابق (٤/ ٣٤).

من نقل هذا الإجماع - على كونها عقلية[١]، وقد ذكر الأشاعرة ومن تبعهم أن معتمَدهم في إيجاب النظر هو الشرع لا العقل، وردُّوا على المعتزلة الذين اعتمدوا العقل في إيجابهم النظر[٢]، وإبطالهم للعقل في الاستدلال للنظر ينقلب عليهم في استدلالهم بالإجماع، إذ مقتضاه إبطال تلك المقدمة العقلية التي تضمنها دليلهم الإجماعي، وبه يبطل الإجماع المزعوم.

والنزاع معهم في هذا الدليل يتوجه إلى المقدمة الثانية، وهي الزعم بأن المعرفة لا يمكن أن تتحصَّل إلا بالنظر والاستدلال «فهذه هي الدعوى الكاذبة. . .وأول بطلانها أنها دعوى بلا برهان»[٣]، والحق الذي دلت عليه النصوص، وقال به جمهور المسلمين، ورجع إليه كثير من أصحاب هذا القول أن معرفة الله قد تتحصل بغير طريق النظر، بل الأصل أنها ثابتةٌ فطرةً وضرورة، كما تقدَّم في المطلب الأول.

ثم إن القول بالإجماع على وجوب النظر هو في غاية الضعف، فإن الذين ابتدؤوا وابتدعوا هذا القول - وهم المعتزلة - لم يثبت إجماع طائفتهم عليه، ولم يدَّعوا هم هذا الإجماع عليه، بل الخلاف مشهور عندهم، ومسطور في كتبهم[٤].

وقد قال القاضي عبد الجبار المعتزلي بعد إنكاره دعوى الاتفاق على إيجاب النظر: «لعمري إن في ذلك ضروباً كثيرةً من الخلاف، لأن من قال بالمعارف ينكر وجوب النظر، وكذلك من يجوِّز التقليد ينكره»[٥].

(١) انظر: الشامل للجويني - ط:الكتب العلمية (٢١)، الإرشاد له (١١).
(٢) انظر: الإيضاح لابن الزاغوني (١٨٢).
(٣) الفصل في الملل والأهواء والنِّحل (٤/ ٣٣).
(٤) كخلاف أبي القاسم البلخي، وأصحاب المعارف كالجاحظ، وأبي علي الأسواري، وأبي القاسم ابن التبَّان، وغيرهم، وسبق بيان ذلك.
(٥) المحيط بالتكليف (٣١)، وانظر: شرح الأصول الخمسة (٢٥، ٢٧)، المغني =

كما أنه قد خالف في إيجاب النظر كثير من الأشاعرة والماتريدية، وذكروا أن المعرفة قد تقع ضرورة، وحينها لا يجب النظر.

فهذا الإمام أبو منصور الماتريدي قد ذكر عن بعض أصحابه ما يفيد إمكان وقوع العلم بالله فطرةً وجِبِلَّة، وأن ذلك إذا وُجِد فإنه لا يُلزَم باصطلاح المتكلمين وعبارتهم(١).

وكذلك أبو بكر الرازي الحنفي(٢)، فقد قال: «اعلم أن الواجب على العبد أولاً أن يقر بلسانه، ويصدق بقلبه بوحدانية الله تعالى، أنه واحد أحدٌ فرد صمد، وترٌ لا شريك له ولا ضد له، ولا شيء مثله، ولا شيء يعجزه، ولا إله غيره، ولا رب سواه»(٣).

وكذلك الشهرستاني من الأشاعرة، فإنه قد صرح بأن معرفة الله فطرية، حيث قال عن معرفة الله تعالى: «فما عددت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها،

= في أبواب العدل والتوحيد (١٢/ ٢٣٠، ٣١٦)، الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٧٥)، المسوَّدة لآل تيمية (٢/ ٨٤٤ - ٨٤٥) التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي (٨/ ٤٠١٨).

(١) انظر: نظم الفرائد وجمع الفوائد لشيخ زادة، ضمن مجموع: المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية - جمع بسام الجابي - (٢٣٣).

(٢) هو أحمد بن علي أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص العلامة صاحب التصانيف، ولد ببغداد سنة (٣٠٥هـ)، تتلمذ على أبي الحسن الكرخي، انتهت إليه رئاسة الحنفية ببغداذ وكان مشهوراً بالزهد والفقه، قال الذهبي: «قيل: كان يميل إلى الاعتزال، وفي تواليفه ما يدل على ذلك في رؤية الله وغيرها، نسأل الله السلامة»، من مصنفاته: أحكام القرآن، وشرح الأسماء الحسنى وتوفي سنة (٣٧٠هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (١٦/ ٣٤٠)، الوافي بالوفيات (٧/ ١٥٨)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١/ ٨٤).

(٣) شرح بدء الأمالي (٤٤).

وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير»[١]، بل إنه قد صرَّح أن «المعارف التي تحصل من تعريفات أحوال الاضطرار أشدُّ رسوخاً في القلب من المعارف التي هي نتاج الأفكار في حال الاختيار»[٢].

بل إن أبا المعالي الجويني - وهو من أخص من قرر وجوب النظر، وادعى الإجماع عليه - قد تراجع عن القول بتعين النظر، فقد قال: «لم يُكَلَّف الناس العلم، فإن العلم في هذه المسائل عزيز، لا يتلقى إلا من النظر الصحيح التام، فتكليف ذلك عامة الناس تكليف ما لا يطاق، وإنَّما كُلِّفوا الاعتقاد السديد، مع التصميم وانتفاء الشك والتردد، ولو سمى مسم مثل هذا الاعتقاد علماً لم يمنع من إطلاقه، قال: وقد كنا ننصر هذه الطريقة زماناً من الدهر، وقلنا مثل هذا الاعتقاد علم على الحقيقة، فإنه اعتقادٌ يتعلَّق بالمعتقد على ما هو به مع التصميم، ثم بدا لنا أن العلم ما كان صدوره عن الضرورة أو الدليل القاطع»[٣].

كما عاب الغزالي طريقة الرأي والقياس، ونفى إفادتها المعرفة، فقال: «وقال لي: . . .فبأي ميزان تزن حقيقة المعرفة؟ أبميزان الرأي والقياس، وذلك في غاية التعارض والالتباس، ولأجله ثار الخلاف بين الناس، أم بميزان التعليم، فيلزمك اتباع الإمام المعصوم. . .فقلت: أما ميزان الرأي والقياس فحاشا أن أعتصم به، فإنه ميزان الشيطان، ومن زعم من أصحابي أن ذلك ميزان المعرفة فأسأل الله أن يكفيني شرَّه عن الدين، فإنَّه صَدِيقٌ جاهل»[٤].

(١) نهاية الإقدام (٦٩ - ٧٠).
(٢) المرجع السابق (٤).
(٣) عن درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٤٠).
(٤) القسطاس المستقيم - ضمن مجموعة رسائل الغزالي، ج (٣) ص (٣).

وقرر في موضع آخر عدم لزوم النظر، فقال: «فإذا بلغ الرجل العاقل بالاحتلام أو السن ضحوة نهاراً مثلاً، فأولُ واجب عليه تعلم كلمتي الشهادة، وفهمُ معناهما، وهو قول: لا إله إلا الله محمد رسول الله، وليس يجب عليه أن يحصل كشف ذلك لنفسه بالنظر والبحث وتحرير الأدلة، بل يكفيه أن يصدِّق به ويعتقده جزماً من غير اختلاج ريب واضطراب نفس، وذلك قد يحصل بمجرد التقليد والسماع، من غير بحث ولا برهان»(١).

وكذلك الرازي، فقد قال في كتابه نهاية العقول: «العقائد الحاصلة عند التصفية: إما أن تكون ضرورية، وإما أن لا تكون، فإن كانت ضرورية فلا كلام لنا فيها، فإنَّا قد نسلم أن النظريات يمكن أن تصير ضرورية»(٢).

وقال في نفس الكتاب أيضاً: «وبهذا يتبين خطأ قول من زعم أن أول الواجبات القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم»(٣).

كما قرر في كتابه المحصول أن القول بجواز التقليد في أصول الدين هو قول كثير من الفقهاء(٤).

قال شيخ الإسلام بعد نقله كلام الرازي هذا: «قلت: هذا القول الذي خطَّأه الرازي هو الذي ذكره أبو المعالي في أول الإرشاد، كما ذكره طوائف من أهل الكلام، المعتزلة وغيرهم، وهو قول من وافقه على هذا من

---

(١) إحياء علوم الدين (١/ ١٤)، وانظر: قواعد العقائد للغزالي (١٥٢ - ١٥٣)، مع أنه في المستصفى (٢/ ٤٦٢ - ٤٦٦) قد رد القول بالتقليد في العقائد، ونصر القول بالنظر، وسبق أن من كلامه ما يومئ إلى مدح الشك، كما في: ميزان العمل - ت: سليمان دنيا (٤٠٩)، وهذا دليل على اضطراب الغزالي في هذه المسائل.

(٢) بواسطة: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٥٥)، وانظر: التفسير الكبير للرازي (١٩/ ٧٢ - ٧٣).

(٣) عن: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٩٠).

(٤) المحصول في أصول الفقه للرازي (٦/ ١٢٥).

المنتسبين إلى الأشعري»[١].

وكذلك الآمدي، فقد اعترض على من جعل معرفة الله موقوفة على النظر والاستدلال، وصرح بإمكان حصولها بالضرورة أوغيرها، وأن النظر إنما يجب في حق من لم تتحصل له المعرفة إلا به، وأما سواه فلا يجب في حقه[٢]، كما قال بمثل ذلك الإيجي، حيث صرح أن من عرف الله بغير النظر لم يجب عليه ذلك النظر[٣]، وذلك بعد تصريحه بأن معرفة الله لا تكون إلا بالنظر[٤]، كما قال بمثل ذلك من الأشاعرة الإسفراييني[٥].

وممن خالف الأشاعرة كذلك في هذه المسألة: الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله[٦].

قال الإمام ابن تيمية رحمه الله: «وليس إيجاب النظر على الناس هو قول الأشعرية كُلِّهم، بل هم متنازعون في ذلك، فقال الأشعري في بعض كتبه: قال بعض أصحابنا: أوَّلُ الواجبات الإقرار بالله تعالى، وبرسله، وكتبه، ودين الإسلام، وقال أيضاً: لو سأل سائل عمن ورد من الصين، ورأى الاختلاف، ماذا يلزمه؟ فقال: عنه جوابان: أحدهما: أنه يلزمه النظر؛ ليعرف الحق فيتبعه. والثاني: يلزمه اتباع الحق، وقبول الإسلام، ثم تصحيح المعرفة بالنظر والاستدلال على أقل ما يجزئه»[٧].

وقد بين شيخ الإسلام أن كثيراً ممن كان يقول أولاً بوجوب النظر وأنه

---

(١) المرجع السابق.
(٢) انظر: أبكار الأفكار (١/ ١٦٤)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٥٦).
(٣) انظر: شرح المواقف (١/ ١٥٣).
(٤) انظر: شرح المواقف (١/ ١٤٨).
(٥) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٤٠ - ٤٤٢).
(٦) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (١/ ١٧١)، والفتاوى له (١٥٢).
(٧) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٠٧ - ٤٠٨).

أول واجب قد رجع عن هذا القول لمَّا تبين له فساده، ومن هؤلاء: القاضي أبو يعلى، وابن عقيل، والجويني، والغزالي، والرازي، وغيرهم[١].

وبهذا يتبين بطلان دعوى الإجماع على وجوب النظر، سواء قُصِدَ به إجماع المسلمين، أو إجماع طائفةٍ معيَّنةٍ منهم، لا الأشاعرة ولا المعتزلة ولا الماتريدية ولا غيرهم.

والتحقيق أن الاستدلال بالإجماع ينقلب عليهم، إذ إن الإجماع مستقرٌّ - منذ القرون الأولى، وقبل خلاف هؤلاء - على خلاف ما قرروه من عموم إيجاب النظر.

فقد نقل جمعٌ من العلماء إجماع الأمة على أن الكافر إنما يدعى إلى الشهادتين، وأنه إذا أتى بهما حُكِم بإسلامه، وأنهما أولُ واجب على العبد، وممن قرَّر الإجماع على ذلك: ابن المنذر[٢]، وابن حزم[٣]، وابن تيمية[٤]، وابن القيم[٥]، وابن أبي العز الحنفي[٦]، وابن حجر[٧]، رحمهم الله، وغيرهم.

قال الحافظ ابن حجر ﷺ رادّاً على من نقل الإجماع على إيجاب النظر: «وفي نقل الإجماع نظر كبير ومنازعة طويلة، **حتى نقل جماعةٌ الإجماعَ في نقيضه**، واستدلوا بإطباق أهل العصر الأول على قبول الإسلام

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٣٤٨ - ٣٤٩).
(٢) انظر: الإجماع لابن المنذر (١٢٣)، درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٧).
(٣) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنِّحل (٤/ ٣٥).
(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٧، ١١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٣٠)، الاستقامة (١/ ١٤٢)، شرح العقيدة الأصفهانية - ط: مكتبة الرشد (١٧٧).
(٥) مدارج السالكين (٣/ ٤٥٢).
(٦) شرح العقيدة الطحاوية (٧٥).
(٧) فتح الباري (١/ ٧٠).

ممن دخل فيه من غير تنقيب، والآثار في ذلك كثيرة جدّاً»(١).

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ أصل الإشكال عند المتكلمين في نقلهم الإجماع، وذلك «أن أحدهم قد يرى أن صحة الإسلام لا تقوم إلا بذلك الدليل، وهم يعلمون أن المسلمين متفقون على صحة الإسلام، فيحكون الإجماع على ما يظنونه من لوازم الإسلام كما يحكون الإجماع على المقدمات التي يظنون أن صحة الإسلام مستلزمة لصحتها وأن صحتها من لوازم صحة الإسلام، أو يكونون لم يعرفوا من المسلمين إلا قولين أو ثلاثة فيحكون الإجماع على نفي ما سواها، وكثير مما يحكونه من هذه الإجماعات لا يكون معهم فيها نقل لا عن أحد من الصحابة ولا التابعين ولا عن أحد من أئمة المسلمين، بل ولا عن العلماء المشهورين الذين لهم في الأمة لسان صدق، ولا فيها آية من كتاب الله ولا حديث عن رسول الله ﷺ، وهم مع هذا يعتقدون أنها من أصول الدين التي لا يكون الرجل مؤمناً، أو لا يتم دين الإسلام إلا بها، ونحو ذلك»(٢).

ب - قلب استدلال المتكلمين بالنصوص على إيجاب النظر.

١- قلب استدلال المتكلمين بالنصوص الآمرة بالنظر.

قبل الجواب عن هذه الأدلة نستحضر ما سبق تقريره من مذهب السلف في النظر، وأنهم لم ينكروا مطلق النظر، وأن صحيح النظر موصل إلى المعرفة، وسببٌ في زيادة الإيمان واليقين، وإنما أنكروا توقف المعرفة عليه، وكونها لا تصح إلا به، كما أنكروا أنواعاً من النظر الكلامي المُبتَدع، والذي لا يصح تفسير هذه الآيات به ألبتَّة.

وبالتأمل في الآيات التي استدل بها المتكلمون على إيجاب النظر نرى

---

(١) فتح الباري (١/ ٧٠).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٩٦).

أنها لا تدل على ما قرروه من عموم إيجاب النظر، إنما تدل على ما قرره أهل السنة في هذا الباب، وذلك أنه - وبالنظر إلى سياق تلك الآيات - نجد أن الأمر بالنظر فيها لم يأت على سبيل العموم، إنما أتى في حق من جحد وأنكر وعاند، وهذا هو الذي قال عنه أهل السنة: إنه يخاطَب ويؤمر بالنظر الموصل إلى المعرفة المستلزمة للإقرار بتوحيد الله، وأما من سوى هؤلاء فلم يدل دليل على توجه النظر إليهم ووجوبه عليهم - على ما قرره المخالفون - بل الأصل أن المعرفة ثابتة عندهم بالفطرة الأولى، فيخاطبون بلازمها من توحيد الله وإفراد العبادة له.

فإن الآية الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ وَمَا تُغْنِي ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [يونس: ١٠١]، وهي التي اعتمد عليها الرازي في إيجاب النظر[(١)]، والأمر في هذه الآية إنما هو متوجه للكافرين المعاندين، ولهذا قال تعالى فيها: ﴿وَمَا تُغْنِي ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [يونس: ١٠١].

وكذلك الآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١١﴾﴾ [الأنعام: ١١]، فإنها قد جاءت في سياق الكلام عن «كفر المشركين وعنادهم ومكابرتهم للحق ومباهتتهم ومنازعتهم»[(٢)]، حيث قال تعالى قبلها: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧﴾ وَقَالُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌۖ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ ٱلْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ﴿٨﴾ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ﴿٩﴾ وَلَقَدِ ٱسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِٱلَّذِينَ سَخِرُواْ مِنْهُم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿١٠﴾ قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ

(١) انظر: المحصل (١٣٤).
(٢) تفسير ابن كثير (٣/ ٢٤١).

عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١١﴾﴾ [الأنعام: ٧ - ١١] فالآيات في خطاب المشركين، وليس الخطاب فيها عاماً.

ومن وجه آخر فإن هذا النظر المأمور به في الآية ليس هو النظر الموصل إلى مجرد المعرفة بوجود الله، وليس هو النظر بالطرق التي يتكلم عنها هؤلاء من دليل الأعراض ونحوه، إنما هو النظر والاعتبار بحال من سلف من المكذبين للرسل، وما آل إليه أمرهم من عقوبة الله، فهؤلاء المخاطبون لم يكذبوا بوجود الله، إنما كذبوا برسالة النبي ﷺ، وهذا لا يعارض تقرر أصل المعرفة عندهم، فاستدلالهم هذا استدلال في غير محل النزاع، والله أعلم.

قال الإمام الطبري عن هذه الآية: «قوله تعالى ذكره: ﴿قُلْ﴾ [الفتح: ١١]، يا محمد لهؤلاء العادلين بيَ الأوثانَ والأندادَ، المكذِّبين بك، الجاحدين حقيقة ما جئتهم به من عندي: ﴿سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١١]، يقول: جولوا في بلاد المكذِّبين رسلَهم، الجاحدين آياتي مِنْ قبلهم من ضُرَبائهم وأشكالهم من الناس، ﴿ثُمَّ ٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١١﴾﴾ [الأنعام: ١١]، يقول: ثم انظروا كيف أعقبَهم تكذيبهم ذلك، الهلاكَ والعطبَ وخزيَ الدنيا وعارَها، وما حَلَّ بهم من سَخَط الله عليهم، من البوار وخراب ديار وعَفْوَ الآثار. فاعتبروا به، إن لم تنهكم حُلُومكم، ولم تزجركم حُجج الله عليكم، عمَّا أنتم [عليه] مقيمون من التكذيب، فاحذروا مثل مصارعهم، واتقوا أن يحلّ بكم مثلُ الذي حلّ بهم»[(١)].

وكذلك الآية الثالثة، فإن قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ [الأعراف: ١٨٥] قد جاء بعد قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم

---

(١) تفسير الطبري (١١/ ٢٧٣)، وانظر: تفسير البغوي (٣/ ١٣٠).

مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٢﴾ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ﴿١٨٣﴾ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿١٨٤﴾﴾ [الأعراف: ١٨٢ - ١٨٤]، فالخطاب فيها موجه للكافرين المكذبين[(١)].

ومثل ذلك يقال في بقية الآيات الآمرة بالنظر.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «الذين أوجبوا النظر ليس معهم ما يدل على عموم وجوبه، إنما يدل على أنه قد يجب، فإنهم قالوا: (الواجب لا يحصل إلا به») ثم ساق بعض النصوص الآمرة بالنظر، ثم قال: «فهذه النصوص خطابٌ مع المتكبرين الجاحدين، فأمروا بالنظر ليعرفوا الحقَّ ويقرُّوا به، ولا ريب أن النظر يجب على هؤلاء»[(٢)].

وقال كذلك: «القرآن العزيز ليس فيه أن النظر أول الواجبات، ولا فيه إيجاب النظر على كل أحد، وإنما فيه الأمر بالنظر لبعض الناس، وهذا موافق لقول من يقول: (إنه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به) بل هو واجب على كل من لا يؤدي واجباً إلا به، وهذا أصح الأقوال»[(٣)].

كما يجاب عن هذه الآيات بأن غاية ما تدل عليه أن النظر يثمر المعرفة، وليس النزاع في ذلك، إنما النزاع في توقف المعرفة على النظر، وعدم ثبوتها وقبولها إلا به، وهذا ما لا تدل عليه هذه الآيات[(٤)].

قال الإمام ابن حزم ﷺ: «وأما قولهم: (أن الله عز وجل قد ذكر الاستدلال في غير موضع من كتابه، وأمر به، وأوجب العلم به، والعلم لا يكون إلا عن استدلال). فهذه أيضاً زيادة أقحموها، وهي قولهم: (وأمر

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٩).
(٢) مجموعة الرسائل الكبرى (٢/ ٣٤٠).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٨)، وانظر فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٣٥١).
(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٦ - ٣٧).

به)، فهذا لا يجدونه أبداً، ولكن الله تعالى ذكر الاستدلال وحضَّ عليه، ونحن لا ننكر الاستدلال، بل هو فعل حسن، مندوبٌ إليه، محضوضٌ عليه كل من أطاقه؛ لأنَّه تزوُّد من الخير، وهو فرض على كلٍّ من لم تسكن نفسه إلى التصديق، نعوذ بالله عز وجل من البلاء، وإنما ننكر كونه فرضاً على كل أحد، لا يصح إسلام أحد دونه، هذا هو الباطل المحض»[1].

وفي نفس المعنى يقول الحافظ ابن حجر ﷺ: «وقد استدل من اشترط النظر بالآيات والأحاديث الواردة في ذلك، ولا حجة فيها؛ لأن من لم يشترط النظر لم ينكر أصل النظر، وإنما أنكر توقف الإيمان على وجود النظر بالطرق الكلامية، إذ لا يلزم من الترغيب في النظر جعله شرطاً»[2].

وبهذا يتبين أن هذه الآيات إنما تدل على مذهب السلف ممن خص الإيجاب بمن لم تتحصل له المعرفة إلا به، لا على ما ذهب إليه من استدل بها ممن عمَّم إيجاب النظر، وبهذا تنقلب هذه الآيات على من استدل بها من أصحاب النظر، والله أعلم.

٢- قلب استدلال المتكلمين بنظر بعض الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

بالتأمل في الآيات التي استدلوا بها في هذا الشأن، نرى أن كلام الأنبياء عليهم السلام لم يكن من قبيل النظر الذي يراد به تحصيل أصل المعرفة بوجود الله، بل إن تلك الآيات دالَّةٌ على أن معرفتهم بالله متحققة عندهم من قبل.

فقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البَقَرَة: ٢٦٠]، صريحٌ في تحقُّق معرفة إبراهيم ﷺ بربه قبل أن يسأل تلك الرؤية،

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنِّحل (٤/ ٣٢ - ٣٣)، رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/ ١٩١).
(٢) فتح الباري (١٣/ ٣٥٣ - ٣٥٤).

وذلك لقوله: ﴿رَبِّ﴾ [إبراهيم: ٣٥] فنادى ربَّه تعالى، وهذا يتضمَّن الإقرار بوجود الله تعالى، ولقوله كذلك: ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البَقَرَة: ٢٦٠]، فالإيمان متحقِّقٌ في قلبه، كما أن إيمانه بقدرة الله متحققٌ في قلبه «وذلك أن الاستفهام بـ (كيف) إنَّما هو عن حال شيءٍ موجودٍ متقررِ الوجود عند السائل والمسؤول، نحو قولك: كيف علم زيد، وكيف نسج الثوب، ونحو هذا، ومتى قلت: كيف ثوبك، وكيف زيد، فإنما السؤال عن حالٍ من أحواله»[1]، وكل هذا يدل على أن ما سأله إبراهيم ﷺ ليس هو النظر الكلامي الذي يراد منه تحقيق أصل المعرفة بوجود الرب، وإلا لكان ذلك من تحصيل الحاصل، وهو مُحال، وإنما كان سؤاله ﷺ لنفي عارض وسوسة الشيطان، ولزيادة اليقين، والرقي من درجة علم اليقين إلى عين اليقين، كما يدل عليه كلام الأئمة المفسرين[2]، ولم يكن سؤاله لتحصيل أصل المعرفة بوجود الله، وحاشا إمام الموحدين ﷺ أن يكون جاهلاً بوجود ربه لحظةً ما، ولذا قال نبينا محمد ﷺ: «نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ من إبراهيم إِذْ قال: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البَقَرَة: ٢٦٠]»[3]. ولهذا قال ابن عباس عن هذه الآية: «هذا لما يعرض في الصدور، ويوسوس به الشيطان، فرضي الله من إبراهيم ﷺ بأن قال: بلى»[4]، فعلم من هذا أنه لم يطلب بهذا النظر تحصيل أصل المعرفة، إنما ما بعد ذلك من زيادة يقين واطمئنان قلب، وأهل السنة لا ينكرون النظر الذي ورد به الكتاب والسنة من تفكر بآيات الله ومخلوقاته، والذي يورث

---

(١) المحرر الوجيز لابن عطيَّة (١/ ٣٥٣)، وانظر: فتح الباري لابن حجر (٦/ ٤١٣).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٥/ ٤٨٥ - ٤٨٩)، تفسير البغوي (١/ ٣٢٢)، تفسير ابن كثير (١/ ٦٨٩)، تفسير السعدي (١١٢).

(٣) رواه البخاري (٣/ ١٢٣٣)ح (٣١٩٢)، ومسلم (١/ ١٣٣)ح (١٥١).

(٤) ذكره ابن حجر في فتح الباري (٦/ ٤١١)، وقال بعد سياق طرقه: وهذه طرق يشد بعضها بعضاً.

زيادة الإيمان واليقين، وسكون القلب، ودفع ما يعرض من وساوس الشيطان، وإنما أنكروا النظر الكلامي، الذي عدُّوه شرطاً للإيمان، من فقد كفر أو أثم، والذي عنوا به طرقاً كلامية مبتدعة[١].

وأما قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا﴾ [الأنعام: ٧٦]..إلى قوله: ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٧٩﴾ [الأنعام: ٧٩].

فالتحقيق فيها أن الخليل ﷺ كان مناظراً في هذه الآية، ولم يكن ناظراً، هذا ما ذهب إليه جماهير المفسرين من أهل السنة وغيرهم، ويكون قوله ﷺ: ﴿هَٰذَا رَبِّى﴾ [الأنعام: ٧٦] على وجه الإنكار منه أن يكون هذا ربه، على سبيل المعارضة لقومه، كما يجري بين المتناظرين من أن يقول أحدهما قولاً يعلم بطلانه ليطالب خصمه بالفرق بين القولين الفاسدين، إذا ما ادعى ذلك الخصم صحة أحدهما وفساد الآخر، أو يكون تقدير الكلام: أهذا ربي، فيكون من حذف أداة الاستفهام، وهو أمر معروف عند العرب، ويكون هذا استفهام إنكارٍ وتوبيخ، أي: ليس هذا ربي[٢]، والحاصل أن الخليل عليه الصلاة والسلام لم يكن ليشك يوماً في ربوبية الله تعالى، ويتوهمها في شمس أو كوكب.

ومما يؤيد أنه ﷺ كان مناظراً ومحاجّاً لقومه لا ناظراً ما يلي:

---

(١) انظر: الانتصار لأصحاب الحديث (٦١)، فتح الباري (١٣/ ٣٥٤).

(٢) انظر: تأويلات أهل السنة لأبي منصور الماتريدي - ط: دار الكتب العلمية (٤/ ١٣٧ - ١٣٩)، تفسير السمعاني (٢/ ١١٩)، تفسير البغوي (٣/ ١٦١ - ١٦٢)، الكشاف للزمخشري (٢/ ٣٩)، المحرر الوجيز لابن عطية (٢/ ٣١٣)، أحكام القرآن لابن العربي (٣/ ٢٦٣)، زاد المسير لابن الجوزي (٣/ ٧٤)، تفسير النسفي (١/ ٣٣١)، التسهيل لعلوم التنزيل للكلبي (٢/ ١٤)، تفسير ابن كثير (٣/ ٢٩٢)، التحرير والتنوير (٦/ ١٧٧)، أضواء البيان للشنقيطي (١/ ٤٨٦)، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير (١/ ٣٥٠ - ٣٥٨).

أولاً: أن الله تعالى قال قبل هذه الآيات: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [الأنعام: ٧٤ - ٧٥].

ثم أتبعها وأعقبها بهذه الآيات، ويدل على هذا التعاقب بين هذه الآيات وما قبلها أمران: الأول: الفاء في قوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا﴾ [الأنعام: ٧٦] والمفيدة للترتيب. والثاني: قرينةُ قوله: ﴿رَءَا كَوْكَبًا﴾ [الأنعام: ٧٦]، فإنّ الكوكب من ملكوت السماوات، والذي جاء ذكره في الآية السابقة[(١)]، وهذا يدل دلالة قاطعة على تحقق المعرفة في قلب إبراهيم الخليل ﷺ قبل هذه المناظرة، فإنه قد نهى أباه عن الشرك قبل هذه المحاجّة، ولا يكون هذا النهي إلا من موحِّد، ولأن الله وصفه - قبل هذه المحاجّة - باليقين، وذلك في قوله: ﴿وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [الأنعام: ٧٥]، واليقين أعلى درجات العلم، وهل يكون يقينٌ بدون إقرارٍ بالله رباً؟! «أفتراه أراه الملكوت ليوقن، فلما أيقن رأى كوكباً قال: (هذا ربي) معتقداً؟! فهذا ما لا يكون أبداً»[(٢)].

ثانياً: أن الله تعالى نفى عن إبراهيم ﷺ كونه مشركاً في الماضي، وذلك بقوله: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾﴾ [الأنعام: ١٦١] في عدة آيات[(٣)]، ونفيُ الكون الماضي يستغرق جميع الزمن الماضي، مما دل على أنه لم يتقدم عليه الشرك يوماً ما[(٤)].

---

(١) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية (٢/ ٣١٢)، التفسير الكبير للرازي (١٣/ ٤٠)، أضواء البيان للشنقيطي (١/ ٤٨٦)، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير (١/ ٣٥١)، تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور (٦/ ١٧٥).

(٢) تفسير البغوي (٣/ ١٦١)، وانظر: التفسير الكبير للرازي (١٣/ ٣٩).

(٣) البقرة: ١٣٥، آل عمران: ٦٧، آل عمران: ٩٥، الأنعام: ١٦، النحل: ١٢٣.

(٤) انظر: أضواء البيان للشنقيطي (١/ ٤٨٦)، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير (١/ ٣٥١ - ٣٥٢).

ثالثاً: أن الله تعالى قال بعد هذه الآيات: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ﴾ [الأنعام: ٨٠]، وقال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣]، فقال: ﴿عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [مَريَم: ١١] ولم يقل: (على نفسه)، مما دل على أن قول إبراهيم ﷺ قد كان على سبيل الحِجاجِ والمناظرة لقومه، لا النظر والاستدلال لنفسه[١].

فتبين بهذا أن إبراهيم ﷺ لم يكن مستدلاً وناظراً لنفسه، ولم يشكَّ خليلُ الله يوماً في ربوبية الله، بل كان العلم والمعرفة بالله متحققاً عنده قبل هذه المناظرة، وبذلك يبطل استدلال من استدل بهذه الآية على أن الأنبياء قد استعملوا النظر واستدلوا به، ليصل بقوله هذا إلى إيجاب النظر[٢].

ومن اضطراب الرازي في هذا المقام أنه قرر في تفسيره ما ذهب إليه الجمهور من أن ما قاله نبي الله إبراهيم ﷺ في هذه الآيات إنما هو على سبيل المناظرة لقومه عبدةِ الكواكب، وجعل الرازي هذا التوجيه هو المعتمد في الجواب عن قول إبراهيم ﷺ: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾[٣]، كما قرر أن هذه المناظرة كانت بعد بلوغ إبراهيم ﷺ، وقتَ اشتغاله بدعوة قومه إلى التوحيد[٤]، ولكنَّه عاد في آخر الآيات ليقرر أن هذه الآيات دالَّةٌ على «أن الدِّين يجب أن يكون مبنياً على الدليل، لا على التقليد»![٥]، وأنها تدلُّ على

---

(١) انظر: تأويلات أهل السنة لأبي منصور الماتريدي - ط: دار الكتب العلمية (٤/ ١٣٦)، التفسير الكبير للرازي (١٣/ ٤٠)، تفسير ابن كثير (٣/ ٢٩٢ - ٢٩٣)، أضواء البيان (١/ ٤٨٦)، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير (١/ ٣٥١).

(٢) ممن أجاد في هذا المبحث، وبين أنواع شرك قوم إبراهيم ﷺ، وكيف جادل نبي الله ﷺ كل صنف منهم بما يبطل شركهم، وأن إبراهيم ﷺ كان مناظراً لا ناظراً: الشهرستاني في الملل والنِّحل، فراجعه إن شئت (٢/ ٤٩ - ٥٤)، وانظر: محاسن التأويل للقاسمي (٦/ ٣٥٤ - ٣٥٧).

(٣) التفسير الكبير للرازي (١٣/ ٤١).

(٤) المرجع السابق (١٣/ ٤٢).

(٥) يقصد الاستدلال النظري الكلامي كما هو بين من سياق كلامه، لا الدليل الشرعي النصي.

«أنه لا طريق إلى تحصيل معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال في أحوال مخلوقاته، إذ لو أمكن تحصيلها بطريق آخر لما عدل إبراهيم ﷺ إلى هذه الطريقة»!، ولم يكتف بذلك حتى صرح باللازم الشنيع فقال: «تدل هذه الآية على أن معارف الأنبياء بربهم استدلاليةٌ لا ضرورية، وإلا لما احتاج إبراهيم إلى الاستدلال»![1]، وما هذه المغالطات إلا من التناقض البيِّن الذي عُهد عن الرازي في هذه المقامات، فما قرره أولاً ينقلب عليه فيما قرره ثانياً، فإن الآية إذا كانت من قبيل المناظرة - كما قرره أولاً - فكيف تكون استدلالاً من إبراهيم ﷺ على معرفته بالله - كما زعمه ثانياً - ؟!، وإذا كانت بعد البلوغ، وكان هذا استدلالاً من إبراهيم ﷺ على معرفة الله، فيلزم من ذلك لازمٌ في غاية الشناعة، ألا وهو أن إبراهيم ﷺ قد مرَّ به زمنٌ أثناء بلوغه وهو غير عارفٍ بالله، أي كافر بالله، ثم استدل وعرف الله بعد ذلك، وحاشا إمام الموحدين أن يكون كذلك، وقد صرح الرازي نفسه بفساد هذا القول في أول كلامه عن الآية، وأنه غير جائز بالإجماع على الأنبياء[2]، وذلك تناقضٌ آخر في كلام الرازي يبين تهافت ما ذهب إليه في هذا الباب.

وحتى لو قيل في الآية إن إبراهيم ﷺ أراد أن يُعرِّف قومه طريقَ النَّظر، ويدعوهم إليه - مع أن كلام الرازي لا يحتمل هذا - فليس في ذلك دليل على ما ذهب إليه أهل النظر، بل دلالته تتوجه إلى ما قرره أهل السنة في هذا الباب، فالخطاب في هذه الآية لم يكن خطاباً عامّاً حتى يَستدل به من يستدل على عموم إيجاب النظر، وإنما كان خطاباً مختصّاً لقوم معاندين، وأهل السنة لا ينكرون إيجاب النظر على مثل هؤلاء - النظر المؤدي إلى إفراد الله بالعبادة، لا إلى مجرد المعرفة - وإنما الشأن في توجُّه إيجاب

---

(١) المرجع السابق (١٣/ ٤٦).
(٢) المرجع السابق (١٣/ ٣٩).

النظر إلى جميع المكلفين، وعدم قبول إيمان أحدهم إلا به، وهذا ما لا تدل عليه الآية بوجه، خلافاً لما زعمه الرازي في الآية.

ومن وجهٍ ثالثٍ يُقال: إن هذه المحاجَّة بين إبراهيم وقومه لم تكن غايتها الوصول إلى مجرد معرفة الله - كما هي غاية النظر عند من أوجبه - بل الغاية منها إفراده سبحانه بالعبادة دون من سواه، ذلك أن قوم إبراهيم ﷺ قد كانوا من أهل الشرك بالله، فقد كانوا يعبدون الكواكب والشمس والقمر، ويصورون لها أصناماً أرضيَّة على مثال تلك الهياكل السماوية: ﴿وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ﴾ [يُونس: ١٨]، فهم قصدوا منها التقرب إلى الله، فلم يكونوا منكرين لوجود الله، ولم يعتقدوا هم ولا أحدٌ من بني آدم أن كوكباً من الكواكب خلق السماوات والأرض، بل كانوا مقرين بالصانع، ولهذا قال لهم ابراهيم الخليل ﷺ: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٧٥-٧٧]، فعادى كل ما يعبدونه إلا رب العالمين، وإنما كان شرك القوم في توجههم بالعبادة لتلك الكواكب، يدعونها، ويبنون لها الهياكل، ويعبدون فيها أصنامهم(١)، وحاصل ما تقدم أن مناظرة إبراهيم ﷺ لهم لم تكن لإثبات معرفة الله وأنه هو الخالق - كما هي غاية النظر الكلامي - وإنما كانت لإثبات استحقاقه للعبادة وحده دون من سواه، ونفسُ هذه الآيات تدل على هذا المعنى، فإنه ﷺ قال بعد المناظرة: ﴿يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [الأنعَام: ٧٨] فلم يقل: إني بريء من جحودكم لوجود الله، وقال: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الأنعَام: ٧٩]، ولم يقل: إني أقر بوجود الصانع، فإن ذلك كان معلوماً عندهم، مما دل على أن

(١) انظر: الملل والنِّحل للشهرستاني (٢/ ٤٩ - ٥٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٤٨ - ٥٥٠) (٦/ ٢٥٤ - ٢٥٥)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١٠)، منهاج السنة النبوية (١/ ٢٠٣)، (٢/ ١٩٤)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٢٨).

النزاع إنما هو في التوجه بالعبادة لغير الله[١].

وبهذا يبطل استدلال أهل النظر بالآيات التي جعلوها من نظر الأنبياء، ويتبين أن دلالتها على قول أهل السنة أقرب من دلالتها على ما ذهبوا إليه، والله أعلم.

٣- قلب استدلال المتكلمين بنصوص ذم التقليد.

وأما نصوص ذم التقليد التي أوردوها، وجعلوها دالةً على إيجاب النظر، فإنها تنقلب عليهم من وجهين:

الوجه الأول: وهو متعلق بتحقيق المراد من التقليد المذموم، فقد صرَّح علماء الأصول وغيرهم بأن التقليد المذموم هو قبول قول القائل من غير حجة، كما نصوا على أن الرجوع إلى قول النبي ﷺ أو إلى الإجماع ليس من ذلك التقليد المذموم، ذلك أن قوله ﷺ هو عينُ الحجة[٢]، فليس العمل فيما أمر به أو نهى عنه داخلاً تحت التقليد المذموم، وهذا من معاقد الإجماع بين أهل العلم وأهل الأصول[٣]، بل إن ذلك مما يحمد صاحبه ويُمْدَح به، وهو مقتضى شهادة أن محمداً رسول الله، وسواء سمي ذلك اتِّباعاً، أو سُمِّي تقليداً وجعل تقليداً جائزاً أو مشروعاً، فإنَّ هذا خلافٌ لفظي[٤]، إنما المتفق عليه أنه ليس من التقليد المذموم في شيء.

وهذا هو ما دل عليه عمل النبي ﷺ مع من أسلم - كما سبق بيانه -

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٥٥)، منهاج السنة النبوية (١/ ٢٠٣)، (٢/ ١٩٤ - ١٩٥)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٢٨).

(٢) انظر: التقرير والتحبير - دار الفكر (٣/ ٤٥٣ - ٤٥٤).

(٣) انظر: فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٣٥١)، إرشاد الفحول للشوكاني - ت: البدري (٤٤٤).

(٤) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني - ت: البدري (٤٤٣).

حيث كان يدعو الكفار إلى النطق بالشهادتين، ويقبل ذلك منهم، ويحكم بإسلامهم، ولا يشترط عليهم النظر وتعلم الأدلة، وفيهم الجم الغفير ممن لا يدرك طرق النظر والاستدلال، مما دل على أن فعلهم ذلك ليس من التقليد المذموم، بل هو من الاتباع المحمود.

قال الإمام السمعاني مجيباً على شبهتهم هذه: «لفظُ (التقليد) لا نعرفه جاء في شيء من الأحاديث وأقوال السلف فيما يرجع إلى الدين، وإنما ورد الكتاب والسنة بالاتباع، وقد قالوا: إنَّ التقليد قبول قول الغير من غير حجة، وأهلُ السنة إنما اتبعوا قول رسول الله ﷺ، وقوله نفس الحجة، فكيف يكون هذا قبول قول الغير من غير حجة؟! فإن المسلمين قد قامت لهم الدلائل السمعية على نبوة رسول الله ﷺ لما نقل إلينا أهل الإتقان والثقات من الرواة ما لا يعد كثرة من المعجزات والبراهين والدلالات التي ظهرت عليها، وقد نقلها أصحاب الحديث في كتبهم ودونوها»[(١)].

وقال الإمام ابن حزم: «أما قولهم: قد أجمع الجميع على أن التقليد مذموم، وأن ما لا يعرف باستدلال فإنما أخذ تقليداً؛ إذ لا واسطة بينهما. فإنهم شغبوا في هذا المكان، ووثبوا فتركوا التقسيم الصحيح... وإنما التقليد أخذ المرء قول من دون رسول الله ﷺ ممن لم يأمرنا الله عز وجل باتباعه قط... وأما أخذ المرء قول رسول الله ﷺ الذي افترض علينا طاعته وألزمنا اتباعه وتصديقه، وحذَّرنا عن مخالفة أمره، وتوعَّدنا على ذلك أشدَّ الوعيد= فليس تقليداً، بل هو إيمان وتصديق واتباع للحق وطاعة لله عز وجل وأداء للمفترض، فموَّه هؤلاء القوم بأن أطلقوا على الحق الذي هو اتباع

(١) الانتصار لأصحاب الحديث (٦٠)، وانظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ١١٦)، جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢/ ٧٨٧، ٩٩٣)، إعلام الموقعين لابن القيم (٢/ ١٩٠، ٢٠٠، ٢٠١)، العواصم والقواصم لابن الوزير (٣/ ٣٩٩).

الحق اسم التقليد الذي هو باطل»[(١)].

وإذا تبين هذا الفرق بين التقليد المذموم والاتِّباع المحمود، وأن أهل السنة إنما دعوا إلى الثاني دون الأول، وبالرجوع إلى ما أورده المتكلمون من نصوصٍ في ذلك، فإننا نجد أن دلالتها صريحة في الدعوة إلى الاتّباع المحمود، والذي أدخله التكلمون ضمن ما ذمه الشرع من التقليد الأعمى، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البقرة: ١٧٠].

وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [المائدة: ١٠٤].

وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ ﴿٢١﴾﴾ [لقمان: ٢١].

فكل هذه الآيات نص على الأمر بالاتِّباع، وليس فيها ما يشترط أن يكون الاتِّباع موقوفاً على النظر والاستدلال العقلي، بل إذا تمّ من المكلّف تمام الاتباع للرسول ﷺ فقد أتى بما أمر به وطلب منه بنص هذه الآيات.

ثم إن التقليد المذموم هو اتباع الآباء والرؤساء على الكفر والضلال، وأما اتباعهم على الإيمان فلم يذمه الشرع، بل قد جاء ما يقتضي مدحه، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الطور: ٢١]، مما دل على صحة إيمان من اعتقد الحق متبعاً بذلك غيره، وعدم دخوله في التقليد المذموم[(٢)].

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٢٩ - ٣٠)، وانظر: رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/ ١٩٠ - ١٩٢، ٢٠١)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٤٣٣).

(٢) انظر: رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/ ١٩٢).

والوجه الثاني: أننا حين ننظر إلى حال ومقال المتكلمين وأهل النظر، فإننا نجد أنهم قد نالوا من التقليد المذموم أوفر الحظ وأجزل النصيب، فالذم بالتقليد ينقلب عليهم، ذلك أن القواعد النظرية التي أوجبوها لم تدل عليها حجة معتبرة من كتاب أو سنة، إنما تلقوها من أسلافهم الفلاسفة والجهمية والمعتزلة، فيما يسمى بدليل الأعراض وحدوث الأجسام المبني على إثبات الجواهر والأعراض، وقد سبق تفصيل هذا الدليل، وبيان بدعيته، وأنه متلقى من قدماء الفلاسفة والجهمية، وهذا هو التقليد المذموم بعينه.

وهذا بيِّن فيما نراه في طي كلامهم وحججهم، فحين يأتي الكلام عن الاستدلال بنصوص الوحي المعصوم في أبواب الإلهيات، تجد التزهيد فيه والرد، وأنه لا يستدل في المطالب الإلهية بتلك الأدلة، وأنها تحتمل الرد والتأويل والوهم والخطأ، فآحادها ردُّوه مطلقاً في مطالب الاعتقاد، ومتواترها سلطوا عليه طواغيت المجاز والتأويل والمعارضة بالعقليات - وحقيقتها كذبٌ ووهميات - وقد سبق قريباً كلام الجويني في نفس هذا البحث، حيث قال: «والظواهر التي هي عرضة للتأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات»[(١)]، ولكن حينما يأتي الكلام على القواعد الكلامية والفلسفية، فإنك ترى التمجيد تجاهها والتقديس، وأنها قد صقلتها الأذهان على تطاول الأزمان، وقد تلقتها العقول بالتسليم والقبول، فيضحي الناظر منهم مسلِّماً لها قياده، إذا ما عرضت حجة القرآن والسنة على صاحب النظر، لم يعدُ أن يقول: هكذا قال العقلاء، أو على صاحب التصوف والأحوال قال: هكذا قال العارفون الأولياء[(٢)]، فهل بعد هذا التقليد الأعمى من تقليد؟!

(١) الشامل للجويني (٢٠ - ٢١)، وانظر: الإرشاد له (١١)، والغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري (٥٥).

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٩/ ١٩٤ - ١٩٦)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٩٥ - ٩٩٦، ١١٥٠، ١١٨٣).

قال شيخ الإسلام ﷺ: «فإن عامة الطوائف - وإن ادعوا العقليات - فجمهورهم مقلدون لرؤوسهم، فإذا رأوا الرؤوس قد تنازعوا واعترفوا بالحق انحلت عقدة الإصرار على التقليد»[(١)].

وقال: «وهكذا الفلاسفة تجد أحدهم إذا سمع أئمته يقولون: الصفات الذاتية والعرضية، والمقوم، والمقسم، والمادة، والهيولى، والتركيب من الكم ومن الكيف، وأنواع ذلك من العبارات، عظَّمها قبل أن يتصور معانيها، ثم إذا طلب معرفتها لم يكن عنه في كثير منها إلا التقليد لهم، ولهذا كان فيها من الكلام الباطل المقرون بالحق ما شاء الله، ويسمونها عقليات، وإنما هي عندهم تقليديات، قلدوا فيها ناساً يعلمون أنهم ليسوا معصومين، وإذا بُيِّن لأحدهم فسادها لم يكن عنده ما يدفع ذلك، بل ينفي تعظيمه المطلق لرؤوس تلك المقالة، ثم يعارض ما تبين لعقله، فيقول: كيف يُظَن بأرسطو، وابن سينا، وأبي الهذيل، أو أبي علي الجبائي، ونحو هؤلاء أن يخفى عليه مثل هذا، أو أن يقول مثل هذا.

وهو مع هذا يرى أن الذين قلدوا المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النّجم: ٤] قد بخسوا أنفسهم حظها من العقل والمعرفة والتمييز، ورضوا بقبول قول لا يعلمون حقيقته، وهو مع هذا يقبل أقوالاً لا يعلم حقيقتها، وقائلين يعلم أنهم يخطئون ويصيبون.

وهذا القدر قد تبينته من الطوائف المخالفين للكتاب والسنة ولو في أدنى شيء، ممن رأيت كتبهم، وممن خاطبتهم، وممن بلغني أخبارهم، إذا أقيمت على أحدهم الحجة العقلية التي يجب على طريقته قبولها، ولم يجد له ما يدفعها به، فرَّ إلى التقليد، ولجأ إلى قول شيوخه، وقد كان في أول الأمر يدعو إلى النظر والمناظرة، والاعتصام بالعقليات، والإعراض عن

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٧٧).

الشرعيات، ثم إنه في آخر الأمر لا حصل له علم من الشرعيات ولا من العقليات، بل هو كما قال الله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيۡطَٰنٖ مَّرِيدٖ ۝٣﴾ [الحج: ٣] »[١].

وقال الإمام ابن حجر مبيناً انقلاب الذم بالتقليد عليهم: «والعجب أن من اشترط ذلك من أهل الكلام ينكرون التقليد، وهم أوَّلُ داعٍ إليه، حتى استقر في الأذهان أن من أنكر قاعدة من القواعد التي أصَّلوها فهو مبتدع ولو لم يفهمها ولم يعرف مأخذها، وهذا هو محض التقليد، فآل أمرهم إلى تكفير من قلد الرسول عليه الصلاة والسلام في معرفة الله تعالى، والقول بإيمان من قلدهم! وكفى بهذا ضلالاً»[٢].

وهذا ما نجد أثره في أحوال كثير من العوام ممن أخذ بقول الرسول ﷺ بالمقارنة مع أحوال هؤلاء المتكلمين الذين جعلوا اتباع النصوص تقليداً، وكانت حقيقة حالهم تقليد القواعد الفلسفية المبتدعة، يقول الإمام الشوكاني مبيناً ذلك في سياق رده على مقالة المتكلمين في إيجاب النظر ومنع التقليد: «فيا لله العجب من هذه المقالة التي تقشعر لها الجلود، وترجف عند سماعها الأفئدة، فإنها جناية على جمهور هذه الأمة المرحومة، وتكليف لهم بما ليس في وسعهم، ولا يطيقونه ... ومن أنعم النظر في أحوال العوام، وجد اعتقادها صحيحاً: فإن كثيراً منهم تجد الإيمان في صدره كالجبال الرواسي، ونجد بعض المتعلقين بعلم الكلام، المشتغلين به، الخائضين في معقولاته التي يتخبط فيها أهلها لا يزال ينقص إيمانه، وتنتقض منه عروة عروة، فإن أدركته الألطاف الربَّانية نجا، وإلا هلك، ولهذا تمنىَّ كثير من الخائضين في هذه العلوم، المتبحرين في أنواعها في آخر أمره أن يكون على دين العجائز،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣١٦ - ٣١٧)، وانظر: المرجع السابق (٤/ ٢٧٩).
(٢) فتح الباري (١٣/ ٣٥٤).

ولهم في ذلك من الكلمات المنظومة والمنثورة ما لا يخفى على من له اطلاع على أخبار الناس»[(١)].

٤- قلب استدلال المتكلمين بحديث سؤال المَلَكين في القبر.

وأما احتجاجهم بحديث سؤال الملكين في القبر، فالجواب عنه على مقامين، إبطال الدليل، وقلب الدليل:

أما إبطال الدليل، فبأن يقال: إن ما ذُكِر في شأن المنافق ليس مجرد كونه أخذ عقيدته عن التقليد فحسب، بل فيه أمر زائد، وهو عدم اليقين عنده، فهذا قد سمع الناس يقولون شيئاً فقاله وهو غير موقن به، إنما قاله تقية لا اعتقاداً، فلم يثبت عنده إيمان أصلاً، بل هو شاكٌّ مرتاب، ومثل هذا لا يقول أحد ممن صحح إيمان المقلد بإيمانه، بل هو من المنافقين كما في نص هذا الحديث، وليس هذا محل الخلاف، إنما الخلاف فيمن قال الاعتقاد الحق وهو موقنٌ به مطمئن بمعناه، ولم يتحصَّل له هذا القول بالنظر، ومثل هذا لا يقول في القبر: (سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته)، لأنه يموت على ما عاش عليه، وقد عاش على هذا الاعتقاد بيقين واطمئنان، فتكون عبارته عند السؤال في القبر - بإذن الله - كعبارته في الدنيا من التصميم واليقين[(٢)].

ومما يبرهن ذلك أن من هذه حالهم فإنهم يكونون مقرين بالحق بألسنتهم، ومحققين له بقلوبهم، ولو كفر آباؤهم ورؤساؤهم لم يقلدوهم في ذلك، بل إنهم يستحلون قتلهم والبراءة منهم، ويحسون من أنفسهم بالنفرة

---

(١) إرشاد الفحول - ت: البدري (٤٤٤ - ٤٤٥).

(٢) انظر: رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/ ١٩٧)، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك (١/ ٥٤١).

العظيمة عن كل من سمعوا منه قدحاً في الشرع[١]، ومن هذه حاله فكيف يقول في قبره: هاه هاه لا أدري؟!.

وأما قلب الدليل، فإن الدليل ينقلب عليهم من وجوه:

أما الوجه الأول، فهو أن النبي ﷺ قال في هذا الحديث: «فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ أو الْمُوقِنُ ... فيقول: مُحَمَّدٌ رسول اللهِ ﷺ» ولم يقل: فأما المستدل والناظر، فدل ذلك على أن من تحقق فيه وصف الإيمان واليقين فهو من الناجين، كيفما حصل ذلك اليقين، بنظر أو بدون نظر.

وقال ﷺ: «وَأَمَّا الْمُنَافِقُ أو الْمُرْتَابُ ... فيقول: لا أَدْرِي» ولم يقل: وأما غير المستدل والناظر، فدل على عدم اشتراط النظر للنجاة، خلافاً لما زعم القوم[٢].

وأما الوجه الثاني، فهو أن النبي ﷺ قد ذكر - في نفس الحديث - أن المؤمن إذا سُئل: «ما عِلْمُكَ بهذا الرَّجُلِ» فإنه يقول: «مُحَمَّدٌ رسول اللهِ ﷺ، جَاءَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى، فَأَجَبْنَا وَآمَنَّا وَاتَّبَعْنَا».

فما أجاب به المؤمن ها هنا هو الذي يسميه هؤلاء تقليداً، ونحن نسميه اتِّباعاً للأنبياء والمرسلين، فإن المؤمن قد ذكر أن مستنده في إقراره بالرسالة هو الاتباع، ولم يذكر النظر الذي يقصده هؤلاء، فعاد الدليل حجة عليهم مرة أخرى.

وثمة وجه ثالث، وهو أن تمام الاستدلال بهذا الحديث يقتضي القول بكفر المقلد في مسائل الاعتقاد، لأن النبي ﷺ قد عدَّه منافقاً شاكّاً، والقول

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٣١)، رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم (٣/ ١٩٦).

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٣٢).

بكفر المقلد في مسائل الاعتقاد لم يلتزمه إلا من شذ من المتكلمين خلافاً لجماهيرهم كما سبق، فمن استدل منهم بهذا الحديث فيلزمه أحد أمرين، إما أن يقول بكفر المقلد، وإما أن يبطل استدلاله به.

ووجه رابع محتمَل في القلب، ألا وهو قول الملَكَين للمنافق أو المرتاب: «لا دَرَيْتَ وَلا تَلَيْتَ»، حيث فُسِّرت بأنها «من الدراية والتلاوة، أصله: تَلَوت، أُبدلَت الواو ياء لمزاوجة (دريت)، ومجموع ذلك دعاءٌ عليه، أي: لا كنت دارياً ولا تالياً، أو إخباراً له، أي لا عَلِمتَ بنفسك بالاستدلال، ولا اتَّبعت العلماء بالتقليد فيما يقولون»[١].

ومعناه أن الملكين قد لاماه على عدم اعتقاده الحق وإيمانه به، سواء كان ذلك الاعتقاد عن استدلال، أو كان باتباع أهل العلم والتحقيق، وهذا فيه إبطال لاستدلال أهل النظر بهذا الحديث على تحريم التقليد في العقائد، وإثباتٌ لنقيض قولهم[٢].

٥- **قلب استدلال المتكلمين بقوله تعالى:** ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محَمَّد: ١٩].

وهذا الاستدلال يناقَش بما يلي:

أولاً: أن هذه الآية فيها أمر بالعلم، فإذا حصل العلم اليقينيُّ عند المكلف فقد حقق المراد من هذه الآية، بأي طريق حصل ذلك، سواء كان ذلك عن نظر واستدلال، أو عن ضرورة، أو عن اتباع، وحصر الطرق على طريق واحد - كما فعله المتكلمون - تحكمٌ لا دليل عليه، وبهذا يعلم أن

(١) فيض القدير (٢/ ٣٧٤)، وانظر قريباً منه في: شرح الكرماني على البخاري (٧/ ١١٨)، فتح الباري لابن حجر (٣/ ٢٣٩)، عمدة القاري (٨/ ١١٤)، عون المعبود (١٣/ ٦٢)، مرقاة المفاتيح (١/ ٣١٤ - ٣١٥).

(٢) انظر: حاشية السندي على سنن النسائي (٤/ ٩٨).

عموم الآية يقتضي نقيض ما استدل به المتكلمون، وبه تنقلب عليهم.

قال الإمام أبو محمد ابن حزم ﷺ حول استدلالهم بهذه الآية وزعمهم أن العلم هو ما كان عن نظر واستدلال: «فهذا ليس كما قالوا؛ لأنهم قضوا قضية باطلة فاسدة بنوا عليها هذا الاستدلال، وهي اقحامهم في حد العلم قولهم: (عن ضرورة أو استدلال)، فهذه زيادة فاسدة، لا نوافقهم عليها، ولا جاء بصحتها قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا لغة ولا طبيعة ولا قول صاحب، وحدُّ العلم على الحقيقة أنه: (اعتقاد الشيء على ما هو به) فقط، وكلُّ من اعتقد شيئاً على ما هو به ولم يتخالجه شك فيه فهو عالم به، وسواء كان عن ضرورةِ حس، أو عن بديهة عقل، أو عن برهان استدلال، أو عن تيسير الله عز وجل له، وخلقه لذلك المُعتَقد في قلبه، ولا مزيد. ولا يجوز ألبتَّة أن يكون محقِّقٌ في اعتقاد شيء كما هو ذلك الشيء وهو غير عالم به، وهذا تناقض وفساد وتعارض»(١).

إلى أن قال: «قولهم: (إن الله تعالى أوجب العلم به) فنعم، وأما قولهم: (والعلم لا يكون إلا عن استدلال) فهذا هي الدعوى الكاذبة التي أبطلناها آنفاً، وأوَّل بطلانها أنها دعوى بلا برهان»(٢).

ثانياً: أن الأمر بالشيء لا يلزم منه كون هذا الشيء منتفياً قبل الأمر به، وذلك من مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ﴾ [النِّسَاء: ١٣٦]، بل يكون ذلك تذكيراً به، وأمراً بالثبات عليه، والزيادة منه، والعمل بموجبه(٣)، إذ العلمُ من أعمال القلوب، وهي داخلة ضمن مسمى الإيمان، والإيمان يزيد

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٣٢).

(٢) المرجع السابق: (٤/ ٣٣).

(٣) انظر: تفسير القرطبي (١٦/ ٢٤١)، تفسير البغوي (٧/ ٢٨٥)، تفسير السمعاني (٥/ ١٧٧)، تفسير أبي السعود (٨/ ٩٧).

وينقص، فهو أمر بالزيادة منه، وليس فيه نفي لوقوعه.

ثالثاً: أن استدلالهم بهذه الآية ينقلب عليهم بأن يقال: إذا استدللتم بهذه الآية على إيجاب النظر، فإن الحال لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون هذا العلم حاصلاً قبل هذا الأمر، أو غير حاصل، ولا شك ببطلان الثاني في حقه ﷺ، وإذا كان حاصلاً فهذا يعني أنه قد حصل قبل هذه الآية بغير النظر والاستدلال، حتى جاء الأمر بإيجاب الاستدلال بهذه الآية، وهذا فيه إثبات حصول العلم بغير النظر، إذ قد تحصَّل العلم قبل هذا الأمر، وهذا مناقض لما قرروه من توقف العلم على النظر، وبه تنقلب الآية عليهم.

٦- قلب استدلال المتكلمين بحديث بعثة معاذ ﷺ إلى اليمن.

وأما استدلال أصحاب النظر بحديث بعثة معاذ ﷺ إلى اليمن على مذهبهم فهو من غريب المقال، وعجيب الاستدلال، فالحديث نصٌّ فيما ذهب إليه أهل السنة من أن أول واجب هو النطق بالشهادتين، وبهذا فإن الرد على استدلالهم بهذا الحديث يكون من وجوه:

الوجه الأول: أنه قد جاء في أول الحديث قوله ﷺ: «فَلْيَكُنْ أَوَّلَ ما تَدْعُوهُمْ إليه عِبَادَةُ اللهِ»، وفي رواية: «أَنْ يُوَحِّدُوا اللهَ»[1]، وهي نصٌّ في أن أول واجب هو توحيد الله بالنطق بالشهادتين، لا المعرفة ولا النظر، وبهذا ينقلب الحديث عليهم.

الوجه الثاني: أن الحديث قد جاء بعدة ألفاظ، والواقعة واحدة، وبهذا فإن ما يرد فيه من اختلاف ألفاظ يستدعي الجمع بينها، وتفسير بعضها ببعض، أو الترجيح.

---

(١) سبق تخريجهما في المسألة الأولى من هذا المطلب.

وقد ذكر الحافظ ابن حجر أن أكثر الرواة رووا هذا الحديث بلفظ: «فَادْعُهُمْ إلى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لا إِلَهَ إلا الله وَأَنَّ مُحَمَّدًا رسول اللهِ ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لك بِذَلِكَ...»، ثم جمع بين الروايات المختلفة[١] بقوله: «ووجه الجمع بينها: أن المراد بالعبادة: التوحيد، والمراد بالتوحيد: الإقرار بالشهادتين، والإشارة بقوله: «ذلك» إلى التوحيد، وقوله: «فإذا عرفوا الله» أي: عرفوا توحيد الله، والمراد بالمعرفة الإقرار والطواعية، فبذلك يجمع بين هذه الألفاظ المختلفة في القصة الواحدة، وبالله التوفيق»[٢].

وبهذا يتبين أن المراد بقوله ﷺ: «فإذا عرفوا الله» هنا أي: عرفوا وجوب النطق بالشهادتين، والإقرار بهما، لا مجرد المعرفة بوجود الله وأصل ربوبيته.

الوجه الثالث: ومما يبين ذلك، قول النبي ﷺ في أول الحديث: «إِنَّكَ تَقْدَمُ على قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ»، فالمُخَاطَبون في الحديث هم من أهل الكتاب، وهؤلاء قد حصل عندهم أصل المعرفة بوجود الله بالاتفاق، وإنما كفروا بأمور أُخَر، من عدم الإقرار بنبوة محمد ﷺ، وانتقاص الذات الإلهية وغير ذلك، وقد جاء في القرآن ما يفيد أصل معرفتهم بوجود الله، من مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: ١٨] وقوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠]، وغيرهما من الآيات، فبهذا يعلم أنه ليس المراد من قوله ﷺ: «فإذا عَرَفُوا اللهَ» أصل المعرفة بوجود الله وربوبيته - والتي هي غاية النظر الكلامي - فذلك موجود عندهم، وإنما المراد به ما جاء في نفس الحديث من الإتيان بالشهادتين وتوحيد الله بالعبادة.

---

(١) سبق بيان الروايات في المسألة الأولى من هذا المطلب.

(٢) فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٣٥٤).

قال الإمام أبو العباس القرطبي ﷺ معلقاً على حديث معاذ ﷺ - وقالباً إياه على المتكلمين - : «قوله: «فإذا عرفوا الله فأخبرهم». أي: إن أطاعوا بالنطق بذلك، أي: بكَلِمَتَي التوحيد، كما قال في الرواية الأخرى: «فإن هم أطاعوا بذلك فأعلمهم»، فسمَّى الطواعية بذلك والنطق به: معرفة؛ لأنه لا يكون غالباً إلا عن المعرفة.... وعلى هذا فلا يكونُ في حديث معاذٍ حُجَّةٌ لمن تمسَّكَ به من المتكلِّمين على أنَّ أوَّلَ واجبٍ على كلِّ مكلَّفٍ: معرفةُ الله تعالى بالدليل والبرهان، بل هو حُجَّةٌ لمن يقول: إنَّ أوَّلَ الواجباتِ التلفُّظُ بكلمتَي الشهادةِ، مُصَدِّقًا بها»[1].

ثانياً: الردُّ على الأدلة العقلية لمن قال بوجوب النظر، وقلبها.

أ - الرد على الأدلة العقلية للمعتزلة، وقلبها:

١ - قول المعتزلة: «أن الله لا يعرف ضرورةً، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر».

فهذه إحالة على مسائل أخرى، وتفنيد هذا الدليل راجع إلى تفنيدها.

أما قولهم: إنه تعالى لا يعرف بالمشاهدة، وهي النظر والرؤية، فهذا راجع إلى مذهب المعتزلة في نفي رؤية الله في الدنيا والآخرة، وسيأتي الكلام عليها.

فأما في الدنيا فإن رؤيته تعالى ممكنةٌ عقلاً، وإن كانت منتفية شرعاً لدلالة قوله ﷺ: «تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ عز وجل حتى يَمُوتَ»[2].

فالحاصل أننا نسلم بأن المشاهدة ليست طريقاً لمعرفة الله تعالى في

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم (١/ ١٨١).
(٢) رواه مسلم (٤/ ٢٢٤٥)، ح (٢٩٣١).

الدنيا، وإن خالفناهم في دليل تحصيل هذا النفي، وفي مرتبة هذا النفي، هل هو نفي وقوع - كما هومذهب السلف - أم نفي إمكان - كما هو مذهب المعتزلة - فهذا أمرٌ آخر.

وأما قولهم: إنه تعالى لا يعرف بالضرورة فهو راجع إلى ما تقدم الكلام عليه من مسألة فطرية المعرفة أو نظريتها، وتقدم بيان أدلة الكتاب والسنة والعقل على أن معرفة الله فطرية، كما تقدمت الإجابة عن شبه المعتزلة حولها، وعليه فلا وجه لإيجاب النظر الموصل إلى معرفة الله إلا في حقِّ من تبدَّلت فطرته.

ثم إن التقسيم هنا ناقص، فقد حصر الاحتمالات بثلاثة: (الضرورة، والمشاهدة، والتفكر والنظر) وثمة طرق أخرى كالاتِّباع للأنبياء، وبه يبطل هذا السبر والتقسيم.

٢ - وأما قولهم: (إن معرفة الله مما يقبح تركها، وقد تقرر في العقل وجوب التحرز من القبيح فإذا كان لا يمكن التحرز من هذا القبيح إلا بالمعرفة، وجب أن يُقضى بوجوبها).

فالجواب عنه بالإبطال والقلب

أما الإبطال، فبأن يقال: إن هذا الدليل قد حوى على مقدمتين باطلتين:

الأولى: مسألة التحسين والتقبيح العقليَّن، وما تبعها عند المعتزلة من الإيجاب والتحريم العقليَّين.

والثانية: أن معرفة الله نظرية لا فطرية، وكلا الأمرين باطلان.

أما مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فإن مذهب أهل السنة في ذلك أن العقل - وإن كان قد يدرك حسن بعض الأشياء وقبحها (خلافاً للجبرية من الأشعرية وغيرهم) - إلا أنه لا يستفاد منه الإيجاب والتحريم (خلافاً

للمعتزلة القدريَّة)، بل ذلك موقوف على ورود الشرع، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ [الإسراء: ١٥]، وللمسألة بسط ليس هذا موضعه[1]، وبهذا فإن إسناد الإيجاب في هذه المسألة إلى العقل باطل.

وأما نظرية المعرفة، فإن هذا الدليل مبني على عدم تحقق تلك المعرفة في الفطرة الأولى، وقد تقدم إبطال ذلك، وبه يبطل الاستدلال من أصله.

وأما القلب فبأن يقال: لا شك أن العقل يدرك حُسْن معرفة الله، وقبح تركها، إلا أن ذلك وحده ليس بكافٍ، وهذا مما يدركه العقل أيضاً، فإن العقل يدرك أن من أقرَّ بمعرفة الله ووجوده، ولكنه أشرك معه غيره في عبادته، ولم ينقد أبداً لأمره، فإن فعله هذا من أقبح الأفعال، وهو ما ذمه الله على مشركي قريش وغيرهم، فضلاً عمَّن سواهم من أهل الكتاب، ولهذا ورد في كتاب الله ذكر الأدلة العقلية الدالة على بطلان الشرك في عبادة الله، وإن كان المشرك مقرّاً بأصل وجوده.

فعلى التنزل في مسألة التحسين والتقبيح العقليِّين، يقال: إن العقل يدرك أن مجرد المعرفة بالله لا تكفي، حتى ينضمَّ إليها إفراده بالعبادة وتوحيده واتباعُ نبيه ﷺ، فإذا تقرر أن معرفة الله قد ثبتت بالفطرة الأولى، فإن الذي يبقى مما يستحسنه العقل هو توحيد الله، فيكون العقل دالًّا على أن أول ما يحسن من المكلف الإتيان به، وأول ما يجب عليه - على التسليم بالإيجاب العقلي - هو توحيد الله وإفراده بالعبادة، لا مجرد معرفته، على أن هذا التوحيد هو مما ثبت أصله بالفطرة أيضًا، وبهذا يكون الاستدلال بتحسين العقل وتقبيحه قد انقلب على المعتزلة، وأمكن قلب عبارتهم السابقة عليهم بأن يقال لهم على سبيل إلزامهم بمذهبهم:

---

(١) حول مسألة التحسين والتقبيح انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٣٠٩ - ٣١٠، ٤٣٤ - ٤٣٦)، مدارج السالكين (١/ ٦٦، ٢٣١، ٢٤٩)، مفتاح دار السعادة (٢/ ٦ - ٧٨)، منهاج السنة النبوية (١/ ٤٤٧) (٣/ ١٧٨).

إن توحيد الله وإفراده بالعبادة مما يقبح في العقل تركه، ولا تكفي المعرفة بدونه، وقد تقرر في العقل وجوب التحرز من القبيح، فإذا كان لا يمكن التحرز من هذا القبيح إلا بالتوحيد، وجب أن يقضى بوجوبه، وعدم إجزاء المعرفة بدونه، والله أعلم.

٣- وقريب منه الكلام في **الدليل الثالث**، وهو الخوف الذي ذكره عبد الجبار، وذكر بعض أسبابه، وأنه يدعو إلى النظر في معرفة الله، وذكر أن هذا الوجه آكد الوجوه عنده، والجواب عن هذا الدليل يكون على مرتبتين: إبطالٌ وقلب.

أما الإبطال، فكما سبق، أن هذا الدليل مبنيٌّ على الإيجاب والتحريم العقليَّين، وقد سبق بيان بطلانه.

كما أنه مبنيٌّ على كون المعرفة بالله نظرية لا فطرية، وأدلةُ الوحي وشواهد الفطرة والعقل شاهدة بخلاف ذلك كما تقدم تفصيلها، كما أن الخلاف الذي يذكره عبد الجبار من موجبات الخوف، ويذكر أن أصحابه يكفر بعضهم بعضاً...إلخ، غالبه ليس خلافاً في وجود الخالق أو معرفته، وكما سبق من كلام الشهرستاني فإن عامة الخلق مقرون بوجود الخالق، إنما هو خلافٌ فيما يضاف إلى الخالق من أسماء وصفات، وفيما يستحقه من إفراد بالعبادة، وهذا لا يعارض الإقرار بأصل وجود الخالق، ولهذا نص عبد الجبار - في نفس المسألة - على «أن الخلاف في صفة الشيء لا يمنع من أن يكون العلم به ظاهراً...واختلاف الناس في الإرادة وأمثالها لم يمنع من أن يكون العلم بأنه مريد واضح»[1] فيقال: وهكذا اختلاف الناس في بعض ما يستحقه من كمال لا يمنع من أن يكون العلم بوجوده واضحاً وضروريّاً، قال بعدها: «فكذلك العلم بأنه خائفٌ يحصل باضطرار، وإن اختلفوا فيما نبه

(١) المغني (١٢/ ٣٧٣ - ٣٧٤).

الخوف». فيقال: وكذلك العلم بوجوده يُعلم باضطرار وإن اختلفوا في ما يستحقه من كمال.

وببطلان هذين الأمرين يبطل استدلاله.

قال العلامة ابن الوزير اليماني رادّاً على شبهة الخوف هذه: «إن أصولكم تقتضي عدم الخوف من ذلك[١]؛ إذ كان عندكم أن النظر واجب على العبد، والبيان واللطف واجبان على الله، فنقول: لا حاجة إلى تعلم هذا الكلام، بل يترك الخوض فيه حتى ترد الشبهة القادحة، ثم نفعل ما يجب علينا، وهو النظر، والله سبحانه يفعل ما يجب عليه عندكم، وهو البيان لنا، واللطف بنا، ومع ذلك تجلى المشكلات، ونسلم من مداحض الشبهات»[٢].

وأما قلب الدليل فبما يلي:

أولاً: إن كثيراً من أسباب الخوف التي ذكرها مبنية على معرفة الله، ولو فرض انعدام تلك المعرفة لما كان لذلك الخوف من موجب، إذ ينزجر من لم يعرف الله - لو وجد - بقصص القاصين، ووعظ الواعظين[٣].

ثانياً: إن الخوف الذي ذكره لا يندفع بمجرد المعرفة بالله والنظر الموصل إليها، ما لم ينضم إلى تلك المعرفة توحيد الله وإفراده بالعبادة، هذا ما دل عليه الشرع والعقل.

أما الشرع فهو بما ذكره إمام الموحدين وخليل رب العلمين، إبراهيم

---

(١) يعني ورود الشبه الدقيقة من الفلاسفة وغيرهم على علماء القرآن والحديث، وقول المعترض الزيدي المعتزلي: ما تصنعون عند ذلك، انظر: العواصم والقواصم (٤/ ٨٧).

(٢) العواصم والقواصم (٤/ ٩٣).

(٣) انظر: شرح المقاصد (١/ ١١٥)، منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل (٢/ ٤٨٣ - ٤٨٤).

ﷺ، حيث قال مخاطباً قومه: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام: ٨١ - ٨٢].

فبين لهم سبب الخوف وسبب الأمن، وأن سبب الخوف هو الشرك بالله تعالى وبعبادته، حتى ولو تضمن ذلك معرفته، وكما تقدم من أن قوم إبراهيم ﷺ لم يكونوا منكرين لوجود الله تعالى، إنما كانوا يشركون معه في العبادة غيره، وأن سبب الأمن وزوال الخوف هو الانفكاك من ذلك الظلم، والذي فسره النبي ﷺ بالشرك(١)، لا بمجرد المعرفة.

وهذا ما بينه أيضاً نبي الله نوح ﷺ لقومه، حيث قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ إِنِّى لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢٥﴾ أَن لَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴿٢٦﴾﴾ [هُود: ٢٥ - ٢٦]، فبين أن سبب الخوف هو عدم إفراده سبحانه بالعبادة.

وكذا نبي الله هود ﷺ كما قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنذَرَ قَوْمَهُۥ بِٱلْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَتِ ٱلنُّذُرُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦٓ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٢١﴾﴾ [الأحقاف: ٢١].

وبهذا يعلم أن الخوف على التحقيق لا يدعو إلى مجرد معرفة الله، أو النظر الموصل إليها، بل لا يكفي ذلك لزواله، فإن أصل تلك المعرفة قد تحصَّلت لإبليس، ولم تغنه مما يُخافُ منه، وكذا كثير من المشركين، وإنما يدعو ذلك الخوف إلى توحيد الله والإيمان به، وإخلاص العبادة له، وطاعة أمره، كما قال سبحانه: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا

---

(١) رواه البخاري (ج١/ ص٢١) (ح٣٢)، (ج٣/ ص١٢٢٦)، (ح٣١٨١)، ومسلم (ج١/ ص١١٤) (ح١٢٤).

وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾﴾ [طـه: ١١٢]، وقال: ﴿قُلْ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٣﴾﴾ [الزُّمَر: ١٣]. وأعظم وأوَّل ما أمر به تعالى توحيده بالإتيان بالشهادتين، وبهذا يكون الاستدلال بالخوف دالًّا على وجوب توحيد الله، وبه ينقلب الدليل عليهم.

كما أن العقل يدل على هذا، فإنه قد عُلم بالعقل - ولله المثل الأعلى - أن السيد إذا أسدى لعبده معروفاً، ثم لم يَزِد ذلك العبد أن تعرَّف على سيده - لو فرض أنه لم يعرفه من قبل - فإن مجرد التعرف غير كافٍ لشكر ذلك المعروف وللفوز بوعده والانفكاك من وعيده، حتى يضم إليه طاعة سيده والقيام بما أمره به، والانزجار عمَّا نهاه عنه.

ثالثاً: ومما ينقلب به احتجاجهم هذا أن يقال: إن هذا الخوف على التحقيق إنما هو موجبٌ لترك النظر الذي عناه هؤلاء، ذلك أن النظر الذي ذكروه دافعاً للخوف قد نص عبد الجبار بنفسه على أن المراد به النظر في دليل الأعراض وحدوث الأجسام[(١)]، وهو نظر غامض مَخُوف، أودى بمن استخدمه إلى نزاعٍ وشقاقٍ، وتناقضٍ في الأقوال، وتكفير كل أحد للآخر، حيث استدلت به كثير من الفرق المتناقضة في أقوالها، إذ احتجَّ به المشبِّهة من الكرامية وغيرهم، كما استدلَّ به المعطلة على اختلاف فرقهم من معتزلة وأشعرية وماتريدية وغيرهم، كما أنه انتهى بكثير من أربابه إلى الحيرة والشك، بخلاف من ثبت على أصل الفطرة والمعرفة، وأقر بظاهر نصوص الوحي، ولم يخض في هذا النظر الشائك، فقد سلمت عقولهم من عواقب هذا النظر، وكان يقينهم أعلى وأتم من يقين هؤلاء، بل تمنى كثير من أرباب الكلام أن تصفى عقيدته على ما صفت عليه عقائد هؤلاء، وكلامهم في ذلك

---

(١) المحيط بالتكليف (٢٦)، شرح الأصول الخمسة - ط: إحياء التراث العربي (٣٣ - ٣٥)، المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/ ٣٦١ - ٣٦٢).

مشهور[١]، حتى قال جمع منهم بتكافؤ الأدلة، وأن الأدلة قد تكافأت من الجانبين حتى لا يعرف الحق من الباطل، وآخرون منهم نكصوا على أعقابهم واشتغلوا بشهوات البطن والفرج والرياسة والمال لمَّا لَم يصلوا إلى اليقين من طرقهم المُبتَدعة[٢]، وانتهى الحال بأكثرهم إلى الشك في كبار المطالب الإلهية، وكما قال بعضهم: أكثر الناس شكّاً عند الموت أهل الكلام[٣]، فكيف تكون هذه المهالك سبباً في النجاة من المخوف؟! وهل المتشبث بها إلا كمن قيل فيه: كالمستجير من الرمضاء بالنار؟!

وقد نص عبد الجبار في سياق كلامه على أنه «لا بد من أن يكون الضرر الذي يخافه بترك الفعل أكثر مما يلحقه من المضرة بنفس الفعل، حتى يكون دافعاً للضرر الكثير بالمشقَّة اليسيرة»[٤]، وهكذا الحال هنا، فإن الضرر المخوف بهذا النظر، أكثر من الضرر المزعوم بتركه.

وقد قال أبو الوليد ابن رشد مبيناً عسر تلك الطريقة وصعوبتها: «وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزَّأ - وهو الذي يسمونه: الجوهرة المفردة - طريقة معتاصة، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور، ومع ذلك فهي طريقة غير

(١) انظر طرفاً من ذلك في: تلبيس إبليس (١٠٤)، مجموع فتاوى ابن تيمية (٤/ ٧٢ - ٧٤) (٥/ ١٠ - ١١)، الفتاوى الكبرى له (٥/ ٣٠٠)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٢٢)، درء التعارض (١/ ١٥٩ - ١٦٥)، منهاج السنة النبوية (٥/ ٢٦٩ - ٢٧٢)، الصواعق المرسلة (١/ ١٦٦ - ١٦٨) (٢/ ٦٦٣ - ٦٧٠) (٤/ ١٢٥٩ - ١٢٦٣)، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير (٤٤).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٦٤ - ١٦٥).

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٤/ ٢٨) (٥/ ١١)، الصواعق المرسلة (٢/ ٦٦٤)، (٤/ ١٢٥٩ - ١٢٦٢).

(٤) المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/ ٣٥٨)، وانظر: ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٢١).

برهانية، ولا مفضيةٌ بيقين إلى وجود الباري»[(١)].

وتأمل في قول إمام من كبار المتكلمين، ألا وهو أبو المعالي الجويني، حيث قال لمن عاده في مرض موته: «قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً، ثمّ خلّيت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظّاهرة، وركبت البحر الخضمَّ الأعظم، وغصت في الذي نهوا عنه، كل ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الدّهر من التّقليد، والآن فقد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطيف بره فأموت على دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل بكلمة الإخلاص لا إله إلا الله، فالويل لابن الجويني»[(٢)].

فها هو أحد أكابرهم يبين حاله مع النظر الكلامي، وأنه قد قصده ابتداء هرباً من التقليد، ثم استبان له - بعد فناء الجهد والعمر فيه - أنه غير موصل للمطلوب، ثم آل به الأمر إلى الرجوع إلى (دين العجائز) بطرح ذلك النظر من أصله.

قال الإمام السمعاني ﷺ مشيراً إلى الضرر المخوف من نظرهم، وقالباً الاحتجاج بالخوف عليهم: «فليتدبر المرء المسلم المسترشد أحوال هؤلاء الناظرين، وكيف تحيروا في نظرهم، وارتكسوا فيه، فلئن نجا واحد بنظره، فقد هلك فيه الألوف من الناس، وإلى أن يبصر واحدٌ فواحد بنظره طريق الحق بنظر رحمة سبق من الله له، فقد ارتطم بطريق الكفر والضلالات والبدع بنظرهم أضعاف أضعاف عدد الأولين، وهل كانت الزندقة والإلحاد

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد - ت: د الجابري (١٠٣).

(٢) انظر: تلبيس إبليس لابن الجوزي (١٠٤ - ١٠٥)، درء التعارض (٨/ ٤٧)، العلو للعلي الغفار (٢٥٨)، تاريخ الإسلام (٣٢/ ٢٣٢)، طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٨٥)، شذرات الذهب (٣/ ٣٦١).

وسائر أنواع الكفر والضلالات والبدع منشؤها وابتداؤها إلا من النظر، ولو أنهم أعرضوا عن ذلك وسلكوا طريق الاتباع ما أداهم إلى شيء منها، فما من هالك في العالم إلا وبُدُوُّ هلاكه من النظر، وما من ناجٍ في الدين، سالكٍ سبيل الحق إلا وبدوُّ نجاته من حسن الاتباع، أفيستجيز مسلمٌ أن يدعو الخلق إلى مثل هذا الطريق المظلم؟! ويجعله سبيل منجاتهم؟! وكيف يستجيز ذو لب وبصيرة أن يسلك مثل هذا الطريق؟! وأنى له الأمان من هذه المهالك؟! وكيف له المنجاة من أودية الكفر؟ وعامَّتُها - بل جميعها - إنما يهبط عليها من هذه المرقاة - أعني طلب الحق من النظر - ولو أعطى الخصم النصفة لا يجد بُدّاً من الإقرار أنَّ من كان غوره في النظر أكثر كانت حيرته في الدين أشدَّ وأعظم، وهل رأى أحدٌ متكلماً أدَّاه نظره وكلامه إلى تقوى في الدين؟ أو ورع في المعاملات؟ أو سداد في الطريقة؟ أو زهد في الدنيا؟ أو إمساك عن حرام أو شبهة؟ أو خشوع في عبادة؟ أو ازدياد في طاعة؟ أو تورع من معصية؟ إلا الشاذ النادر، بل لو قَلَبتَ القِصَّة كنتَ صادقاً، تراهم أبداً منهمكين في كل فاحشة، مُتَلبِّسين بكل قاذورة، لا يرعوون عن قبيح، ولا يرتدعون من باطل، إلا من عصمه الله، فلئن دلَّهم النظر على اليقين وحقيقة التوحيد فبئس ثمرة اليقين هذا..»[(١)].

وقال العلامة ابن الوزير اليماني مقرراً نفس المعنى: «الخوض في علم الكلام على وجه التقصي للشبهة، والإصغاء إليها، والتفتيش عن مباحث الفلاسفة والمبتدعة المشكِّكة في كثير من الجليات مضرة عظيمة، ممرضة لكثير من القلوب الصحيحة، ودفع المضرة المظنونة واجب»[(٢)].

---

(١) الانتصار لأصحاب الحديث (٦٤ - ٦٦)، وانظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ١٢١ - ١٢٢)، البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي - دار الكتب العلمية (٤/ ٥٦١ - ٥٦٢)، وانظر أيضاً: الصفدية (١/ ٢٧٤ - ٢٧٥)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٧٣).

(٢) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (١٧٨).

وقال: «ولذلك تجد أكثر الضلال في أنفسهم المضلين لغيرهم من أهل النظر، وأكثر أهل السلامة - بإقرار أهل النظر - من أهل الجُمل، ولذا قال أبو القاسم البلخي في مقالته في ذكر العامة: هنيئاً لهم السلامة»[١].

٤- وأما قياس عبد الجبار أمور الدين على أمور الدنيا[٢]، فهو قريب من الدليل السابق، إذ الدليل السابق في دفع المرهوب، وهذا في جلب المرغوب، فيتوجه إليه ما سبق من إبطال الإيجاب والتحريم العقليَّين، وإبطال ما بني عليه الدليل من نظرية المعرفة وعدم فطريتها، ثم يقال فيه: إن هذا القياس مما ينقلب على عبد الجبار، وبيان ذلك بما يلي:

أولاً: أن أمور الدنيا ليست جميعاً مما يحتاج فيه إلى النظر، بل إن من أصولها ما هو ضروري فطري بلا إشكال، فإن الإنسان مفطور منذ خلق على أمور مجملة من أمور الدنيا، كطلب ما ينفعه - عموماً وعلى حسب الإدراك - والبعد عما يضره، فإنك ترى الرضيع - من الإنسان وحتى الحيوان - يندفع إلى التقام ثدي أمه فور ولادته دون نظر واستدلال، إذ ليست عنده أهليةٌ لذلك أصلاً، وذلك دفعاً لضرر الجوع والعطش، كما ترى الصغير يبتعد عن النار وعن بعض ما يضره، وهذا مما لا يخفى على الناظر، هذا ما

---

(١) المرجع السابق (١٦٩).

(٢) عبد الجبار ينازع في كون استدلاله هذا من باب القياس، وذلك هرباً من بعض الإيرادات التي أوردت عليه في استدلاله، أو أوردها هو على نفسه، وزعم أنه «إنما يجمع بينهما في أنهما قد دخلا تحت الجملة المعلومة بالاضطرار...» (المغني ١٢/ ٣٦٤)، ولكن المتأمل لاستدلاله السابق يرى أنه داخل في عموم القياس، إذ تحققت فيه أركان القياس من فرع وأصل حكم وعلة، ولذا كان كلام الجبائيين - أبي علي وأبي هاشم - ينص على أنه من القياس، كما في الموضع السابق، وفي نفس المرجع (١٢/ ٣٥٥)، وعلى كُلٍّ فلا عبرة بالاصطلاح إذا تبين المعنى، والرد المذكور متوجهٌ على احتجاجه، سواء سُمي ذلك قياساً أم لا.

يقال في أصول منافع الدنيا، وإن كانت فروعها تستلزم نظراً بحسبها، إلا أن ذلك النظر إنما يبنى غالبه على الأمور الضرورية التي فطر عليها من جلب المنافع ودفع المضار، ولذا فقد صرح عبد الجبار بأن «العلم بالصنائع والحِرف ضروري، ثم لم يشترك العقلاء فيه»[١]، فالحاصل أن أصول أمور الدنيا مما يعلم ضرورة، فكذلك أصول أمور الدين، كالمعرفة بوجود الله، وبأن للعالم خالقاً ومدبراً، وتبقى كثير من أمور الشريعة والتكاليف مما يعمل فيه أمر النظر والقياس، أما أصل الإقرار بمعرفة الخالق فهو فطري ضروري.

وما ذكره من مثال ينقلب عليه أيضاً، فهذا الشخص الذي ألجئ إلى سلوك أحد الطريقين، ولزمه النظر في أيهما أسلم له من الانقطاع والتلف بالعطش، نُسَلِّمُ أنه يلزمه النظر في ذلك، لكن هل يلزمه النظر في أن العطش مُهْلِكٌ له؟! وهل يحتاج ذلك إلى براهين وأقيسة عقلية وترتيب مقدمات ونتائج؟ أم أن هذا مما فُطر عليه وتحصَّل عنده ضرورة؟! لا شك أن هذا مما فطر عليه دون نظر ولا استدلال، فكما كان العلم بدفع ضرر العطش قد تحصل له ضرورةً؛ فكذلك العلم بأصل وجود الله هو مما تقرر ضرورة في النفوس، والله أعلم.

ثانياً: أنه إذا ثبت وجود المعرفة بالله، فإنَّ مجرد تلك المعرفة ليست كافية في النجاة، كما تقدم في الدليل السابق، والاستدلال بأحوال الدنيا دليل على ذلك.

ذلك أن من عرف طرق تحصيل المنافع ودفع المضار الدنيوية، ثم لم يتبع ذلك بالعمل، لم تنفعه تلك المعرفة، بل ربما كان اللوم المتوجه إليه أعظم من اللوم المتوجه إلى من لم يعرف الطرق أصلاً، وإنما تحصيل

---

(١) شرح الأصول الخمسة - ط: إحياء التراث العربي (٢٧)، وانظر: المغني له (١٢/ ٤٨٩).

المنفعة يكون بسلوك طرقها والسير عليها.

والمثال الذي ذكره ينقلب عليه ها هنا أيضاً، فإن ما مثل به من حال الشخص الملجأ إلى سلوك أحد طريقين، فإن مجرد معرفته بما ينجي غير كافٍ في نجاته، حتى يُتْبِع ذلك بعمل وسلوك لطريق النجاة، وهكذا الحال في أمور الدين، فإن معرفة الله وحدها غير كافية في النجاة، حتى يسلك طريق النجاة باتِّباع ما أُمر به من توحيد الله والإتيان بالشهادتين، وهذا كما قال تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ۝١٠﴾ [البَلَد: ١٠]، أي بيَّنَّا له طريق الخير وطريق الشر[١]، وهذه هداية كونية عامَّة - على أحد القولين - لا تكفي وحدها في نجاة صاحبها حتى يُتْبِع ذلك بالعمل بمقتضى ذلك الطريق[٢]، وهي من مثل قوله سبحانه: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝٣﴾ [الإنسَان: ٣].

٥ - وأما احتجاجهم بمعجزات الأنبياء، وأنها دالة على بطلان تقليد الرسل فغيرهم من باب أولى، فيقال: إن الله قد بعث الأنبياء بالآيات الدالة على نبوتهم، ولكن أين الدلالة على أن الإيمان لا يصح إلا بمشاهدة تلك الآيات؟

فبعثُ الرسل بالآيات يدل على أن النظر الصحيح فيها طريق لمعرفة صدقهم، وهذا ما يقرره أهل السنة في النظر من أنه قد أمر به المعاندون المنكرون، وأنه يقال في حق من لم يتوصل إلى المعرفة إلا بالنظر، ولكن ليس هناك ما يحصر طرق المعرفة بالنظر، والوقوف على المعجزة، هذا فضلاً عن كون هذا الوقوف شرطاً لتحقق المعرفة، بل هذا مما يعلم بطلانه، إذ لازم ذلك أن من لم يتحصل له النظر في تلك المعجزات لم يصح إيمانه، وهذا ما لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه، والاستدلال بأحوال الرسل

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٤/ ٤٣٧)، تفسير البغوي (٨/ ٤٣١).

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٥/ ٩٩).

مما ينقلب عليهم، إذ إن النبي ﷺ قد قَبِلَ إيمان الكثير ممن لم يرَ المعجزة، كمسلمة الفتح وغيرهم، مما دل على أن الإيمان ليس موقوفاً على النظر في المعجزات، بل من آمن بما بُعثوا به فقد صح إيمانه ولو لم ير تلك الآيات.

هذه مجمل استدلالات المعتزلة العقلية، وقد تبين أن عامتها مبني على أمرين:

١ - الإيجاب والتحريم العقليَّين.

٢ - نظرية معرفة الله وعدم فطريتها.

ب - الرد على الأدلة العقلية للأشاعرة ومن تبعهم، وقلبها:

١ - قول الأشاعرة: (إن القول بفساد النظر لا يخلو ثبوته إما أن يكون بطريق الضرورة، أو بطريق السمع، أو بطريق النظر..إلخ) يقال فيه ما يلي:

لقد تقدم البيان بأن أهل السنة لم يقولوا بفساد مطلق النظر، خصوصاً النظر الذي يتعلق بالعلوم الشرعية والاحتجاج لها، وإنما قالوا بفساد نظر معين برتبة معينة وحكم معين، وإذا كان الشأن كذلك لم يكن من المحال الاستدلال على هذا الفساد بوجه من أوجه النظر الصحيح، خصوصاً إذا كان على سبيل الإلزام لمن يقول بذلك النظر.

فأهل السنة خالفوا في جعل النظر أول واجب، وهذا وإن كان أمراً نظريّاً، لكنه مبني على مسألة أخرى يرى أهل السنة أن القول فيها ضروريٌّ لا نظري، وهو القول في معرفة الله.

كما خالف أهل السنة في حكم النظر، والقول بعموم وجوبه، وكذا خالفوا في المراد بالنظر الكلامي، على ما سبق تفصيل القول فيه.

وقولهم: (ولا يجوز أن يكونوا علموا فساد النظر بطريق النظر، لأن الشيء لا يدل بصحته على فساد نفسه) فيه مغالطةٌ بيِّنة، فإن النظر ليس دليلاً

واحداً يحكم على جملته بما حكم على فرد معيَّنٍ منه، بل هو جنس عام، فساد بعض أفراده لا يدل على فساد ما سواه، فالكلام فيه من مثل الكلام على العقل، ففساد بعض العقليات لا يدل على فسادها جميعاً، وهذا من الأمور البينة.

إذا تبين هذا فإن أهل السنة لم يستدلوا بمطلق النظر على فساد مطلق النظر حتى يقال إن الشيء لا يدل على فساد نفسه، بل استدلوا بنوع من النظر الصحيح على فساد بعض أنواع النظر، وعلى فساد حُكم من الأحكام المزعومة للنظر، بجعله أولَ واجب، وتأثيم - أو تكفير - من لَم يأت به.

ومن الممكن أن يقلب هذا الدليل بأن يقال على سبيل إلزامهم باستدلالهم: إن القول بنفي ضرورية المعرفة إما أن يكون معلوماً بالضرورة، أو بالسمع، أو بالنظر.

لا يجوز أن يكون ذلك (نفي ضرورية المعرفة، والقول بنظريتها) معلوما بطريق الضرورة؛ لأن ذلك فيما يتساوى العقلاء في معرفته، واتفاق جماعة كبيرة من العقلاء على ضرورية المعرفة يبطل أن يكون نفيُ صروريتها معلوماً بطريق الضرورة.

كما أن الشيء لا يدل على فساد نفسه.

وإن كان معلوماً بالنظر، فيقال: إن النظر عبارة عن ترتيب بعض المقدمات على بعض لِيَنْتُجَ عنها حكمٌ نظريٌّ، فتلك المقدمات إما أن تكون مبنية على علوم ضرورية أو نظرية، فإن كانت مبنية على مقدمات نظرية فإن السؤآل السابق يعود جذعاً، ولا بد أن تنتهي تلك النظريات إلى ضروريات، وإلا لزم الدور وهو باطل.

وإما أن تكون تلك المقدمات ضرورية، وهذا إقرارٌ بصحة العلم الضروريِّ، ويقال فيه ما قالوه هم من أن الشيء لا يدلُّ على فساد نفسه، وكذلك لا يدلُّ على فساد ما بُنيَ عليه وكان أصلاً له، وبذلك يبطل وينقلب الاستدلال.

فإن قالوا: إن الضروريات ليست واحدة، والضرورة التي بنيت عليها مقدمات دليلنا غير الضروريات التي قلنا ببطلانها، قلنا: وكذلك النظريات من باب أولى أن لا تكون واحدة، والنظريات التي احتججنا بها على إبطال نظرياتكم وإبطال بعض أحكامها غير النظريات التي أبطلناها.

ووجه آخر في القلب، وهو أن قولهم: لا يدل الشيء على فساد نفسه، يقابل ويقلب بأن يقال: ولا تقبل شهادة الشيء لنفسه، وليس قولكم بأولى من هذا القول.

ثم إن قولهم: القول بفساد النظر لا يخلو أن يكون بطريق الضرورة أو السمع.. يقال فيه: إن ما قرره أهل السنة من ضرورية وفطرية معرفة الله، والمقتضيين عدم إيجاب النظر على العموم هو مما استفاده أهل السنة من السمع، وهذا قد تقدم ذكره ضمن أدلة أهل السنة على فطرية المعرفة، وضمن الرد على أدلة الخصم، وبُيِّن أن النظر لم يأت الأمر به للعموم، بل في حق من عاند وخاصم، وبذلك يسقط وينقلب استدلالهم هذا.

٢- وأما قولهم: كل أحد قبل الاستدلال لا يدري أي الأمرين هو الهدى.

فيقال: إن هذه دعوى، ومصادرةٌ على المطلوب[١]، فتقلب على أصحابها من باب قلب الدعاوى، فيقال: إن كل أحد قبل الاستدلال يدري أي الأمرين هو الهدى، وذلك فيما يتعلق بأصل وجود الله وربوبيته.

قال الحافظ ابن حجر: «وأما احتجاجهم بأن أحداً لا يدري قبل الاستدلال أي الأمرين هو الهدى فليس بمسلم، بل من الناس من تطمئن نفسه وينشرح صدره للإسلام من أول وهلة، ومنهم من يتوقف على

---

(١) المصادرة على المطلوب: نوع من أنواع الخطأ في الاستدلال، وهو جعل نتيجة الاستدلال مقدمة من مقدمات الدليل، انظر: التعريفات للجرجاني (٢١٦)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (١/ ٣٤٥).

الاستدلال، فالذي ذكروه هم أهل الشِّق الثاني، فيجب عليه النظر ليقي نفسه النار ... وأما من استقرت نفسه إلى تصديق الرسول ﷺ، ولم تنازعه نفسه إلى طلب دليل، توفيقاً من الله وتيسيراً فهم الذين قال الله في حقهم: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ﴾ [الحجرات: ٧]، وقال: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وليس هؤلاء مقلدين لآبائهم ولا لرؤسائهم، لأنهم لو كفر آباؤهم أو رؤساؤهم لم يتابعوهم، بل يجدون النفرة عن كل من سمعوا عنه ما يخالف الشريعة»[(١)].

٣- وأما قولهم: ما لم يكن علماً فهو شك وظن، والعلم: هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو استدلال.

فيقال: إن زيادتكم في حد العلم: (عن ضرورة أو استدلال) زيادة باطلة، فالعلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به. وحسب، بأي طريق كان ذلك الاعتقاد، عن ضرورة أو حس أو استدلال أو غير ذلك[(٢)].

وعلى التسليم بهذه الزيادة، فإننا نقول: إن أصل معرفة الله هو من القسم الأول، وهو الضرورة والفطرة، وأما تفاصيل الديانات، فإنها تؤخذ بصحيح الاستدلال، وعليه فحدُّكم العلم - على التسليم به - لا يخرج عما صار إليه أهل السنة، إلا أن هؤلاء قد يقصرون الاستدلال على النظر العقلي، بينما يدخل فيه أهل السنة اتِّباع المرسلين، والذي قد يجعله هؤلاء من التقليد المذموم.

(١) فتح الباري (١٣/ ٣٥١).

(٢) سبق إيراد كلام الإمام ابن حزم حول زيادة: (عن ضرورة أو استدلال) في حدِّ العلم، فانظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٢٩).

المبحث الثاني

قلب الأدلة في مسألة دليل التمانع

دليل التمانع هو من أشهر الأدلة العقلية التي استدل بها عامة طوائف المتكلمين في إثبات وحدانية الله تعالى في خلقه وربوبيته، ونفي المثيل والشريك عنه في ذلك، وقد اعتمد هذا الدليل أئمة الطوائف الكلامية، كأبي الحسن الأشعري(١) وأبي منصور الماتريدي(٢)، بل إن الحافظ ابن حجر قد أشار إلى احتجاج أرسطو به(٣)، وهذا الدليل وإن كان من الأدلة العقلية، إلا أن عامة المتكلمين قد حاول أن يضفي عليه صبغة شرعية، بإيراد بعض الآيات التي جعلوها شاهدة له.

وفيما يلي بيان هذا الدليل، وذكر ما استشهدوا له به، مع مناقشة ذلك، ثم قلب دليل التمانع على المعتزلة.

• المسألة الأولى: بيان دليل التمانع.

حاصل دليل التمانع أنه لو فرض وجود ربَّين متماثلين، فها هنا احتمالان فيما يتعلق بالـمُراد المقدور:

الاحتمال الأول: أن تتفق الإرادتان، بأن تتوارد إرادة الربَّين وقدرتهما على مُرادٍ واحد، كأن يريدا جميعاً إحداث جسم معين، أو تحريكه، ونحو ذلك.

---

(١) انظر: اللمع لأشعري (٢١ - ٢٢)، رسالة إلى أهل الثغر له (١٥٦ - ١٥٧).

(٢) انظر: التوحيد للماتريدي (٢٠ - ٢١).

(٣) حيث قال - ضمن ذكره لعيوب الرازي - :«وسلك طريق أرسطو في دليل التمانع» انظر: لسان الميزان (٤/ ٤٢٨).

فعلى هذا الاحتمال يمتنع تعدد الأرباب، لأن الحال فيه لا تخلو من أحد أمرين:

١- أن يكون هذا المُراد قد وقع بفعلهما جميعاً، فيلزم منه أن يكون المقدور المعيَّن بين قادرين مستقلين، وهذا أمر ممتنع، كما يلزم منه أن يكون كل واحد منهما مفتقراً إلى مساعدة الآخر، والافتقار عجز، وهو ممتنع في حق الرب، فتستحيل الربوبية في حقهما.

٢- أن يكون هذا المراد قد وقع بفعل أحدهما، وهذا أمر ممتنع أيضاً، إذ يلزم منه الترجيح بلا مرجِّح، لأن نسبة الممكنات إلى الإلهين ينبغي أن تكون على السويَّة.

فحاصل امتناع هذين الأمرين امتناع الاحتمال الأول.

والاحتمال الثاني: هو أن تتعاند وتختلف إرادتاهما حول المحل الواحد، كأن يريد أحدهما أن يحيي إنساناً ويريد الآخر إماتته، أو أن يريد أحدهما تحريك جسم ويريد الآخر تسكينه.

ومع هذا الاحتمال يمتنع تعدد الأرباب أيضاً، لأن الحال - ها هنا - لا تخلو من أحد ثلاثة أمور:

١- أن يتم مرادهما جميعاً، وهذا ممتنع؛ لاستلزامه الجمع بين الضدين.

٢- أن لا يتم مرادهما، وهذا يستحيل عقلاً في حال كون المرادين متناقضين؛ لاستحالة رفع النقيضين، وإن كان المرادان متعارضين تعارض ضدين، ولم يتم مراد واحد من الرَّبَّين المفروضين، فهذا يلزم منه عجز كُلٍّ منهما، والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً.

٣- أن يتم مراد أحدهما دون مراد الآخر، وهذا يوجب العجز لمن لم يتم مراده منهما، فلا يكون ربّاً ولا قديماً، بل يكون الربُّ هو من تمَّ مراده.

فبطل بذلك احتمال تعدد الأرباب، وثبت أن الربَّ الخالق واحدٌ لا شريك له.

هذا حاصل نظم دليل التمانع، على اختلافٍ بين النظار في صياغته وذكر أمثلته، من إحياء وإماتة، وحركة وسكون ونحو ذلك[1].

(١) حول بيان دليل التمانع، انظر - من كتب المعتزلة - :المغني لعبد الجبار (٤/ ٢٤٥، ٢٧٥ - ٣٠٢)، تنزيه القرآن عن المطاعن له (٢٤٣)، المختصر في أصول الدين له، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٩٩)، ولعبد الجبار كتاب مفرد في ذلك، وَسَمه ب - : (المنع والتمانع)، وأشار إليه في المغني (٤/ ٣٠٢)، ومن كتب الزيدية: حقائق المعرفة في علم الكلام لأحمد بن سليمان (١٦٣ - ١٦٤)، الخلاصة النافعة لأحمد الرصَّاص (١١٢ - ١١٣)، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين (١٤٥ - ١٤٦)، المعالم الدينية في العقائد الإلهية ليحيى بن حمزة (٨٧ - ٨٨). ومن كتب الأشاعرة: اللمع للأشعري (٢١ - ٢٢)، رسالة إلى أهل الثغر له (١٥٦ - ١٥٧)، الإنصاف للباقلاني (٤٩ - ٥٠)، تمهيد الأوائل له (٤٥)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (٨٥)، شعب الإيمان للبيهقي (١/ ١٢٩)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق لأبي إسحاق الشيرازي (١٨٨)، الإرشاد للجويني (٥٣)، لمع الأدلة له (٩٨)، الغنية في أصول الدين لأبي سعيد النيسابوري (٦٧ - ٧٨)، إحياء علوم الدين للغزالي (١/ ١٠٨)، قواعد العقائد له (١٧٣)، المحرر الوجيز لابن عطية (٤/ ٧٨)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٩١)، الداعي إلى الإسلام لأبي البركات الأنباري (٢٢٣ - ٢٢٥)، الأربعين في أصول الدين للرازي (٣١٢ - ٣١٣)، التفسير الكبير له (٢٢/ ١٣٠)، معالم أصول الدين له (٧٩ - ٨٠)، غاية المرام للآمدي (١٥١ - ١٥٢)، أبكار الأفكار له (٢/ ٩٧)، روح المعاني للآلوسي (١٧/ ٢٥ - ٢٦)، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد (١٥٩). ومن كتب الماتريدية: التوحيد للماتريدي (٢٠ - ٢١)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٥١ - ٥٢)، شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٦٢)، شرح العقائد النسفية له (٨٧)، المسامرة شرح المسايرة لابن الهمام (٧٢ - ٧٨). وممن بين دليل التمانع من أهل السنة: شيخ الإسلام ابن تيمية، كما في: منهاج السنة النبوية (٣/ ٣٠٤ - ٣٠٧، ٣٣٣)، ودرء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٥٥)، وشرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ١٠٣، ١١٥ - ١١٩)، وابن كثير كما في تفسيره (٥/ ٤٩١)، وابن أبي العز كما في: شرح العقيدة الطحاوية - المكتب الإسلامي (٧٨ - ٧٩).

ومما يلاحظ أن عامة من ذكر هذا الدليل من المتقدمين لم يذكر الاحتمال الأول، وهو احتمال اتفاق الإرادتين، واقتصروا في ذكر الدليل على احتمال الاختلاف[١].

وإنما ذكره من ذكره من المتأخرين دفعاً لشبهةٍ أُورِدَت على دليل التمانع، ألا وهي احتمال اتفاق الإلهين في إرادتيهما[٢]، فمن المتكلمين من أورد هذه الشبهة ورد عليها مع عدم إيراد هذا الاحتمال ضمن نظم الدليل[٣]، ومنهم من زاد هذا الاحتمال وأدرجه ضمن تقرير الدليل[٤]، ومنهم من أفرد احتمال الاتفاق كبرهان مستقل، وأسماه: دليل التوارد[٥].

ومما أجيب به على احتمال الاتفاق - غير ما ذكر ضمن الدليل - أن يقال: إذا قدر اتفاقهما، فهل الاختلاف ممتنع عليهما أو ممكن؟

فإن كان ممتنعاً كان ذلك عجزاً في قدرتهما، فانتفت الربوبية عنهما.

وإن كان ممكناً، فالإمكان - ها هنا - في حكم الوقوع، فكل ما دل وقوعه على العجز دل جوازه على مثله؛ إذ إن من اعتقد جواز لحوق النقص بالله تعالى كان كمن اعتقد قيام ذلك النقص به سبحانه، فإذا كان الجواز في حكم الوقوع فإننا نرجع إلى التقسيم السابق في دليل التمانع.

---

(١) انظر على سبيل المثال: اللمع للأشعري (٨)، التوحيد للماتريدي (٢٠ - ٢١).

(٢) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٢٥).

(٣) انظر: الإنصاف للباقلاني (٥٠)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (٨٥)، الإرشاد للجويني (٥٣ - ٥٤).

(٤) انظر: الإشارة إلى مذهب أهل الحق لأبي إسحاق الشيرازي (١٨٨)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٥١ - ٥٢)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٩٢)، الداعي إلى الإسلام لأبي البركات الأنباري (٢٢٣ - ٢٢٥)، التفسير الكبير للرازي (٢٢/ ١٣٠)، المعالم الدينية في العقائد الإلهية ليحيى بن حمزة (٨٧ - ٨٨).

(٥) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٨٥)، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد (١٥٩).

وبعبارة مقاربةٍ يُقال: إنه مما يعلم بالضرورة أن كل ما كان ممكناً فإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال، فإذا قلنا: إن الاختلاف لم يقع، ولكنه ممكن، فهذا يعني أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال، لكن المحال قد لزم من فرض وقوعه - كما سبق في دليل التمانع - فبطل هذا الفرض، وبذلك يبطل احتمال الاتفاق[١].

---

(١) انظر: أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (٨٥)، الإرشاد للجويني (٥٤)، الغنية في أصول الدين لأبي سعيد النيسابوري (٦٧ - ٧٨)، نهاية الإقدام (٩٤ - ٩٥)، الأربعين في أصول الدين للرازي (٣١٦)، التفسير الكبير له (٢٢/ ١٣٠). ولهم في الجواب عن احتمال الاتفاق طرق أخرى غير ما سبق، انظر للأهمية: منهاج السنة النبوية (٣/ ٣٠٦ - ٣٠٨، ٣١٨ - ٣٢٠، ٣٢٨ - ٣٢٩)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٣٨، ٣٥٦ - ٣٥٨)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ١٠٣، ١١٥ - ١١٩)، الصفدية (١/ ٩٢ - ٩٤)، وانظر كذلك: الإنصاف للباقلاني (٥٠)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق لأبي إسحاق الشيرازي (١٨٨)، الإرشاد للجويني (٥٣)، لمع الأدلة له (٩٩)، الغنية في أصول الدين لأبي سعيد النيسابوري (٦٧ - ٧٨)، المحرر الوجيز لابن عطية (٤/ ٧٨، ١٥٤)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٥٢)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٩٢ - ٩٥)، الداعي إلى الإسلام لأبي البركات الأنباري (٢٢٥)، الأربعين في أصول الدين للرازي (٣١٣ - ٣١٥)، تفسير أبي السعود (٦/ ٦١)، المعالم الدينية في العقائد الإلهية ليحيى بن حمزة (٨٧ - ٨٨)، روح المعاني للآلوسي (١٧/ ٢٥)، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد (١٥٩).
وبهذا يتبين ضعف ما ذهب إليه أبو الوليد ابن رشد، حيث قدح في دليل التمانع، واعتبره من تكلف الأشاعرة، ومحل القدح عنده أنه رأى أن الأشاعرة لم يذكروا في سياقهم لهذا الدليل إلا احتمال الاختلاف بين الآلهة، وأنه من المحتمل فرض الاتفاق بينها، وأن هذا الفرض مما يضعف الدليل (انظر: الكشف عن مناهج الأدلة ١٢٥ - ١٢٦)، والواقع - كما ترى من المراجع السابقة - أن الأشاعرة قد أوردوا هذا الاحتمال، وأجابوا عليه من قبل وجود ابن رشد، فضلاً عمن أتى بعده، وحتى الذين تركوا إيراد هذا الاحتمال، فإنما تركوا ذلك - كما قال شيخ الإسلام - لأنهم «علموا أن وجوب اتفاقهما في الإرادة يستلزم عجز كل منهما، كما أن تمانعهما يستلزم عجز كل منهما، فمنهم من أعرض عن ذكر هذا التقرير لأن مقصوده أن يبين أن فرض اثنين يقتضي =

ومن المصنِّفين من ذكر دليل التمانع بطريقة أخرى قد لا تحتمل هذا الاعتراض، وهي: أنه لو فرض أن للعالم ربَّين، فإما أن يقدر أحدهما على كتمان شيء من صاحبه، أو لا يقدر.

فإن قدر أحدهما على كتمان شيء من صاحبه كان علم كل واحد منهما ناقصاً ومتناهيًا، وكذلك قدرته، وذلك نقص، فبطل أن يكونا ربين.

وإن لم يقدر أحدهما على كتمان شيء من صاحبه، كانت قدرتهما ناقصة متناهية، وذلك نقص كما تقدم، وببطلان الاحتمالين يبطل الفرض الأول من أن للعالم ربين، فلا يثبت إلا رب واحد[(١)].

● **المسألة الثانية: مناقشة دليل التمانع.**

لقد قرر شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ أن دليل التمانع الذي ذكره المتكلمون دليلٌ عقلي صحيح، مؤدٍّ للغرض، والذي هو إبطال وجود خالق مع الله، فقد قال ﷺ ضمن رده على بعض الإيرادات على هذا الدليل: «الذي ذكره النُّظار عن المتكلمين - الذي سموه دليل التمانع - برهانٌ تام على مقصودهم - وهو: امتناع صدور العالم عن اثنين - ... إلى أن قال: بل هو برهان صحيح عقلي، كما قدَّره فحول النظار»[(٢)].

= عجز كل منهما، فإذا قيل: إن أحدهما لا يمكنه مخالفة الآخر، كان ذلك أظهر في عجزه، ومنهم من بيَّن ذلك» (منهاج السنة النبوية٣/ ٣٠٦)، وانظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ١١٩)، والغريب في الأمر أن ابن رشد نفسه قد أجاب عن هذا الاعتراض بنحو أجوبة الأشاعرة - كما في الكشف عن مناهج الأدلة (١٢٥ - ١٢٦) - وقد أورد شيخ الإسلام ابن تيمية كلام ابن رشد بتمامه وأجاب عليه، وبين أن هذا الإيراد لا يقدح في دليل التمانع، ولا في يقينيته، كما في: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٥١ - ٣٥٩، ٣٦٨ - ٣٦٩).

(١) انظر: التبصير في الدين للإسفراييني (١٣١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٥٤)، وانظر: منهاج السنة النبوية (٣/ ٣١٢ - ٣١٣)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ١٠٣، ١١٩)، شفاء العليل لابن القيم - دار الفكر (١٥٠).

وإنما يرد القصور عند المتكلمين في احتجاجهم بهذا الدليل من عدة وجوه:

١- خطؤهم في الاحتجاج، وذلك حينما احتجوا لدليل التمانع في الربوبية بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، والأصح أن هذه الآية قد وردت في التمانع في الألوهية، وسيأتي بإذن الله مزيد بيان لهذا.

٢- أن هذا الدليل - مع صحته - لا يوصل إلى أكثر من إثبات خالق للعالم، ولكنه لا يثبت أن الله تعالى هو الخالق.

٣- أن دليل التمانع في الربوبية غايته إثبات أمرٍ متفقٍ على أصله بين الخلق، وهو إثبات ربوبية الله تعالى، وهذا مبني على فهمهم القاصر للتوحيد، حيث لم يفهموا من التوحيد إلا توحيد الربوبية، فاعتقدوا أن التوحيد الذي بينه القرآن، ودعت إليه الرسل هو توحيد الربوبية الذي قرروه، وفسروا الإله بالقادر على الاختراع، وهذا غلط منهم في فهم حقيقة التوحيد، فإن المشركين لم ينكروا أصل توحيد الربوبية، بل أقروا بأن الله هو الخالق الرازق، وإنما كان شركهم في توحيد العبادة، والذي هو الغاية العظمى التي نزلت بها الكتب، ودعت إليه الرسل عليهم الصلاة والسلام، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ومقصود القرآن توحيد الإلهية، وهو مستلزم لما ذكروه من غير عكس، ولهذا قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فلم يقل: لو كان فيهما آلهان، بل المقدَّر آلهة غير الإله المعلوم أنه إله، فإنه لم ينازع أحد في أن الله إله حق، وإنما نازعوا هل يتخذ غيره إلهاً مع كونه مملوكاً له»[1].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٦٩ - ٣٧٠)، وانظر: المرجع السابق (٩/ ٣٤٣ - ٣٤٥، ٣٦٩، ٣٧٧ - ٣٧٨)، منهاج السنة النبوية (٣/ ٣١٣، ٣٣٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٤)، (٣/ ٩٨)، اقتضاء الصراط المستقيم - ت: الفقي (٤٦٠)، =

٤- ومن الخطأ في تقرير هذا الدليل أن بعضهم قد أدخل شيئاً من البدع أو الألفاظ المجملة ضمن نظمه لدليل التمانع، أو ضمن جوابه عن الاعتراضات الواردة عليه، مثل شبهة التجسيم، ونفي الصفات، ومن ذلك قول القاضي عبد الجبار المعتزلي ضمن سياقه لدليل التمانع: «... فلم يبق إلا الوجه الثالث، وهو أن مراد أحدهما [أي الإلهين المفروضين] يوجد دون مراد الآخر، فيجب أن يكون هو الأقدر، ولا يصح أن يكون أقدر من صاحبه إلا ويجب كون صاحبه متناهي المقدور، وذلك يوجب كونه قادراً بقدرة حالَّة فيه، وفي هذا إيجاب كونه جسماً مُحدَثاً»(١)، فأقحم نفي صفات المعاني بشبهة التجسيم ضمن سياقه لدليل التمانع، وقد سبق التفصيل في شبهة التجسيم وبيان بطلان الاحتجاج بها.

كما أن الأشاعرة قد أدخلوا ضمن تقريرهم لدليل التمانع القول بنفي الصفات الذاتية الخبرية، كالوجه واليدين، حيث زعموا أن هذه الصفات أبعاض وأجزاء، ولو كانت ثابتة لله لكان لكل منها علم وقدرة وحياة، ثم فرضوا التمانع بين هذه الصفات التي سمَّوها أبعاضاً وأجزاء(٢)، وقد تقدم نقاش تلك الشبهة وقلبها في مبحث التركيب والتجسيم.

• المسألة الثالثة: بيان أدلة المتكلمين على دليل التمانع، ومناقشتُها(٣).

ذكر المتكلمون أن دليل التمانع الذي قرروه قد وردت له شواهد من

= بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٨ - ٤٧٩)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٩٨ - ١٠٢، ١٠٥) قاعدة في المحبة لشيخ الإسلام (١٤ - ١٥)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز - المكتب الإسلامي (٧٩).

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٤/ ٢٧٥)، وانظر كذلك: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني (٢٢٢)، الإرشاد للجويني (٥٦)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٩٣)، الأربعين في أصول الدين للرازي (٣١٣).

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي (٧٥)، الإرشاد للجويني (٥٢ - ٥٣).

(٣) مما يلزم بيانه في هذا المقام أن مناقشة تلك الأدلة ليست من جنس قلب الأدلة =

القرآن، ومما ذكروه في ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

فعامة من تكلم عن دليل التمانع من المتكلمين يورد هذه الآية على أنها مقررة لدليل التمانع في الربوبية، وهي أشهر ما يستدلون به في هذا المقام(١).

قال ابن عطية(٢): «بيَّن تعالى أمر التمانع بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا

= الذي استُعمِل في عامة مباحث هذه الرسالة، إذ الأصل في استخدام قلب الدليل هو بيان دلالته على نقيض ما ادعاه من استدل به، فيتضمن ذلك إبطال قوله، وليس الحال كذلك ها هنا، لما تقدم بيانه من صحة دليل التمانع في الجملة، فضلاً عن صحة ما استُدل به عليه، وهو إثبات ربوبية الخالق سبحانه، وإنما المراد ها هنا بيان أن ما استدلوا به لهذا الدليل - وبالخصوص الدليل الأول - إنما يدل على التمانع في الألوهية المتضمن لثبوت الألوهية والربوبية، لا على تمانع الربوبية فحسب كما هي طريقة المتكلمين، وسواء أُطلق على ذلك قلبٌ أو لم يطلق، فلا مشاحة في الاصطلاح.

(١) انظر من كتب التفسير: تفسير القرطبي (١١/ ٢٧٩)، زاد المسير لابن الجوزي (٥/ ٣٤٥)، تفسير السمعاني (٣/ ٣٧٤)، المحرر الوجيز لابن عطية (٤/ ٧٨)، تفسير أبي السعود (٦/ ٦١)، فتح القدير للشوكاني (٣/ ٤٠٢).
وانظر كذلك: اللمع للأشعري (٢٢)، التوحيد للماتريدي (٢٠ - ٢١)، الإنصاف للباقلاني (٤٩ - ٥٠)، شعب الإيمان للبيهقي (١/ ١٣٠)، التبصير في الدين للإسفراييني (١٣١)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق لأبي إسحاق الشيرازي (١٨٩)، الإرشاد للجويني (٥٥)، لمع الأدلة له (٩٩)، الغنية في أصول الدين لأبي سعيد النيسابوري (٦٧ - ٧٨)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٥٢)، قواعد العقائد للغزالي (١٧٣)، الداعي إلى الإسلام لأبي البركات الأنباري (٢٢٤)، شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٦٣).

(٢) هو عبدالحق بن غالب بن عبدالرحمن بن غالب بن تمام بن عطية، أبو محمد الغرناطي القاضي، كان فقيهاً عالماً بالتفسير والأحكام والحديث والفقه والنحو واللغة والأدب، ألف كتابه الوجيز في التفسير، توفي سنة ٥٤٠هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (١٩/ ٥٨٧)، بغية الوعاة (٢/ ٧٣).

ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وذلك بأنه كان يبغي بعضهم على بعض، ويذهب بما خلق، واقتضاب القول في هذا: أن الإلهين لو فُرِضا فوقع بينهما الاختلاف في تحريك جرم وتسكينه، فمحال أن تتم الإرادتان، ومحال أن لا تتم جميعاً، وإذا تمت الواحدةُ كان صاحب الأخرى عاجزاً، وهذا ليس بإله، وجواز الاختلاف عليهما بمنزلة وقوعه منهما»[1].

والكلام عن هذه الآية على مقامين: بيان المعنى الصحيح للآية، وبيان خطأ تفسير المتكلمين لها.

أما المعنى الصحيح للآية: فبالنظر إلى سياقها، نجد أنها قد وردت ضمن تقرير وجوب إفراد الله بالعبادة، حيث سبقها بيان عبادة أهل السماوات من الملائكة لله، ثم تلا ذلك الإنكار على المشركين في صرفهم العبادة لغير الله، وأنهم صرفوها لآلهة لم تتصف بصفات الربوبية، مما لزم عنه عدم استحقاقها للعبادة بوجه من الوجوه، فقد قال تعالى قبل هذه الآية: ﴿وَلَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَنۡ عِندَهُۥ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسۡتَحۡسِرُونَ ﴿١٩﴾ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ ﴿٢٠﴾ أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةٗ مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ هُمۡ يُنشِرُونَ ﴿٢١﴾ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ١٩-٢٢].

كما قال سبحانه بعدها بآية: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةٗۖ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡۖ هَٰذَا ذِكۡرُ مَن مَّعِيَ وَذِكۡرُ مَن قَبۡلِيۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡحَقَّۖ فَهُم مُّعۡرِضُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الأنبياء: ٢٤].

فالسياق بيِّن في أن الغاية الأولى منه هي الإنكار على المشركين في شركِهم بالعبادة، وتقريرُ توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية، لا أنها مقتصرة على توحيد الربوبية كما هو الحال في دليل التمانع.

وهذا المعنى هو ما فهمه أهل السنة من هذه الآية.

---

(١) المحرر الوجيز في تفسير الكاب العزيز (٤/ ٧٨).

فقد قال الإمام ابن جرير الطبري ﷺ في تفسيره لها: «يقول تعالى ذكره: لو كان في السماوات والأرض آلهة تصلح لهم العبادة سوى الله الذي هو خالق الأشياء، وله العبادة والألوهية التي لا تصلح إلا له (لَفَسَدَتا) يقول: لفسد أهل السماوات والأرض (فسبحان الله[رب العرش] عما يصفون) يقول جل ثناؤه: فتنزيه لله وتبرئة له مما يفتري به عليه هؤلاء المشركون به من الكذب»[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «والمقصود هنا أن في هذه الآية بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد الناشئ عن عبادة ما سوى الله تعالى؛ لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم، وما سوى الله لا يصلح، فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة، فإنه سبحانه هوالمعبود المحبوب لذاته، كما أنه هو الرب خالق بمشيئته ... ولهذا قال الله في فاتحة الكتاب: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفَاتِحَة: ٥] وقدم اسم الله على اسم الرب في أولها حيث قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝١٠﴾ [يُونس: ١٠]، فالمعبود هو المقصود المطلوب المحبوب لذاته، وهو الغاية والمعين، وهو البارىء المبدع الخالق، ومنه ابتداء كل شيء، والغايات تحصل بالبدايات، والبدايات بطلب الغايات، فالإلهية هي الغاية، وبها تتعلق حكمته، وهو الذي يستحق لذاته أن يعبد ويحب ويحمد ويمجد، وهو سبحانه يحمد نفسه، ويثني على نفسه، ويمجد نفسه، ولا أحد أحق بذلك منه حامداً ومحموداً»[2].

---

(١) تفسير الطبري (١٨/ ٤٢٥).

(٢) منهاج السنة النبوية (٣/ ٣٣٤ - ٣٣٥)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٤)، (٨/ ٤٦٦)، (٩/ ٣٧٢ - ٣٧٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/ ٢٤، ٥٥)، (٢/ ٤٠٤)، (٥/ ٥١٥)، (١٠/ ٦٠٧)، (٢٢/ ٣٩٨)، اقتضاء الصراط المستقيم - ت: الفقي (٤٦١)، الجواب الصحيح (٦/ ٣٦)، قاعدة في المحبة (١٥).

وقال ابن القيم رحمه الله: «﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ٢٢] فإن قوام السماوات والأرض والخليقة بأن تؤله الإله الحق، فلو كان فيهما إله آخر غير الله لم يكن إلهاً حقاً؛ إذ الإله الحق لا شريك له، ولا سمي له، ولا مثل له، فلو تألَّهت غيرَه لفسدت كل الفساد بانتفاء ما به صلاحها؛ إذ صلاحُها بتأله الإله الحق، كما أنها لا توجد إلا باستنادها إلى الرب الواحد القهار، ويستحيل أن تستند في وجودها إلى ربين متكافئين، فكذلك يستحيل أن تستند في بقائها وصلاحها إلى إلهين متساويين»(١).

وأما خطأ تفسير المتكلمين لهذه الآية، فكما سبق أن المتكلمين قد فسروها بدليل التمانع المتقدم، وفي هذا التفسير قصور وخطأ لعدة أمور:

١- دلالة السياق، فكما تقدم أن سياق الآية كله في الكلام عن توحيد الألوهية، وإنكار الشرك فيه(٢)، وليس مقصوراً على توحيد الربوبية كما هو مقتضى دليل التمانع.

٢- دلالة لفظ (الآلهة) في الآية يدل على أن المراد بها هو توحيد الألوهية والعبادة، وليس قاصراً على توحيد الربوبية، وإلا لقال في الآية: (أرباب)(٣)، ويؤيد هذا:

---

(١) طريق الهجرتين (٩٩)، وانظر: الصواعق المرسلة (٢/ ٤٦٤)، إغاثة اللهفان (٢/ ١٣٥، ١٣٦)، الجواب الكافي (١٤٢ - ١٤٣)، مفتاح دار السعادة (٢/ ١١)، جامع العلوم والحكم لابن رجب (١/ ٧٥).

(٢) انظر: شفاء العليل لابن القيم - دار الفكر (٢٦٨)، مع ما سيأتي من مراجع هذه المسألة.

(٣) انظر: مفتاح دار السعادة (٢/ ١١)، مع أنه لو قال (أرباب) لما تعين حملها على الربوبية دون الألوهية، كما قال الله تعالى في سورة يوسف: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [يوسف: ٣٩ - ٤٠] قال الطبري: «يقول: =

٣- أن المشركين - الذين جاءت هذه الآيات في الإنكار عليهم - لم يكونوا منكرين لما دل عليه دليل التمانع المذكور، فلم يكونوا يثبتون خالقاً متصرفاً في الكون مع الله، وإنما كان شركهم الأعظم في صرف العبادة لغير الله، فهم مقرون بأصل الربوبية، و«الآية دلت على ما هو أكمل وأعظم من هذا، وإن إثبات ربين للعالم لم يذهب إليه أحد من بني آدم، ولا أثبت أحد إلهين متماثلين، ولا متساويين في الصفات ولا في الأفعال، ولا أثبت أحد قديمين متماثلين، ولا واجبي الوجود متماثلين»[1]، والله تعالى قال في نفس الآية بعد ذكر هذا البرهان: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فنزه نفسه - سبحانه - عما وصفه به المشركون، وكما سبق أن المشركين لم يصفوا الله بوجود شريك له في الخلق والتدبير - كما هو مقتضى دليل التمانع - مما دل على خطأ تفسير الآية بدليل التمانع.

٤ - أن الفساد المذكور في الآية يختلف عن الفساد المذكور في دليل التمانع، وبيان ذلك: أن الفساد الذي عناه المتكلمون في دليل التمانع قصدوا به عدم وجود العالم أصلاً[2]، وليس هذا هو الفساد المذكور في الآية، بل المراد بالفساد في الآية فساد السماوات والأرض بعد وجودهما، وهو ضدُّ الصلاح، «وصلاح الشيء هو حصول كماله الذي

= أعبادة أرباب شتى متفرقين وآلهة لا تنفع ولا تضر، خيرٌ أم عبادة المعبود الواحد الذي لا ثاني له في قدرته وسلطانه» تفسير الطبري (١٦/ ١٠٤)، فحملها على الربوبية دون الألوهية في آية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] مع التصريح بالألوهية حمل باطل.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٤٤)، وانظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (٩١)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (٧٨ - ٧٩).

(٢) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٦٣)، شرح جوهرة التوحيد للبيجوري (٦٠ - ٦١)، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد (١٦٠).

به تحصل سعادته، وفساده بالعكس»[١]، ولو كان الفساد الذي ذكره المتكلمون هو المقصود بالآية لقال الله تعالى: لو كان فيهما آلهة إلا الله لم توجدا، أو لم تخلقا، أو لعُدِمتا، ونحو ذلك، مما دل على أن الآية لا تدل على دليل التمانع الذي ذكره المتكلمون، بل إن الفساد - بالمعنى الذي ذكروه - لا يعرف في اللغة، فقد ذكر أهل اللغة أن الفساد نقيض الصَّلاح[٢]، وليس نقيض الوجود، كما أن إطلاقات الفساد في القرآن على اختلاف مواردها ومراداتها لم تُطلق على عدم الوجود[٣]، مما دل على خطئهم في تفسيرها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ عن هذه الآية: «هذه الآية ليس المقصود بها ما يقوله من أهل الكلام من ذكر دليل التمانع الدال على وحدانية الرب تعالى، فإن التمانع يمنع وجود المفعول، لا يوجب فساده بعد وجوده، وذلك[٤] يُذكر في الأسباب والبدايات التي تجري مجرى العلل الفاعلات، والثاني[٥] يذكر في الحكم والنهايات التي تذكر في العلل التي هي الغايات، كما في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ۝٥﴾ [الفَاتِحَة: ٥]، فقدم الغاية المقصودة على الوسيلة الموصلة»[٦].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٧٢).

(٢) انظر: تهذيب اللغة للأزهري (١٢/ ٢٥٧)، لسان العرب (٣/ ٣٣٥)، القاموس المحيط (٣٩١).

(٣) انظر: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر لابن الجوزي (٤٧٠).

(٤) يعني دليل التمانع عند المتكلمين.

(٥) يقصد ما دلت عليه الآية.

(٦) اقتضاء الصراط المستقيم - ت: الفقي (٤٦١)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥١٥)، منهاج السنة النبوية (٣/ ٣٠٤)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٧١)، قاعدة في المحبة لشيخ الإسلام (١٥)، إغاثة اللهفان (٢/ ١٣٦)، الجواب الكافي (١٤٣)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز - المكتب الإسلامي (٨٧)، =

٢- ومما استدل به بعضهم على برهان التمانع، قوله سبحانه: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢].

وفي هذه الآية قولان عند علماء السلف والخلف، من أهل السنة وغيرهم:

الأول: أن قوله تعالى: ﴿لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢] أي بعبادته والتقرب والتزلُّف إليه وسؤاله[١].

والثاني: ﴿لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢] بالممانعة والمغالبة في المُلك، ليزيلوه عن مُلكه، كفعل ملوك الدنيا[٢].

وعلى القول الثاني فقد جعله بعضهم شاهداً على دليل التمانع[٣].

والكلام على هذه الآية ودلالتها على برهان التمانع دون الكلام على

= الأرواح النوافح حاشية على العلم الشامخ للمقبلي (٣٠٢)، وممن أشار إلى الفرق بين الفسادين من المتكلمين: ابن الهمام الحنفي، كما في المسامرة شرح المسايرة لابن الهمام (٧٢).

(١) ممن اختار هذا القول: الإمام الطبري، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وهو ظاهر اختيار ابن القيم، كما اختاره ابن كثير، وابن أبي العز، انظر: تفسير الطبري (١٧/ ٥٤٣ - ٥٤٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ١٢٤، ٥٧٧)، جامع الرسائل له (١/ ٢٢ - ٢٣)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٥٠)، الصواعق المرسلة (٢/ ٤٦٢)، تفسير ابن كثير (٥/ ٧٨)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٨٧).

(٢) ممن اختار القول الثاني: البغوي، والسمعاني، وأبو السعود، والشوكاني، والشنقيطي، وعليه جمهور المتكلمين، انظر: تفسير البغوي (٥/ ٩٥)، تفسير السمعاني (٣/ ٢٤٣)، تفسير أبي السعود (٥/ ١٧٤)، فتح القدير للشوكاني (٣/ ٢٣٠)، أضواء البيان (٣/ ١٥٨ - ١٥٩)،

(٣) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية (٣/ ٤٥٩)، التفسير الكبير للرازي (٢٠/ ١٧٤)، تفسير أبي حيان (٦/ ٣٧).

سابقتها، فإنه - وإن كان القول بدلالتها على الألوهية أظهر[(١)] - إلا أن القول الثاني قول وجيهٌ مُحتمَل[(٢)]، ولهذا ذهب إليه جمع من أهل السنة كما سبق.

٣- كما استدل بعضهم بقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١].

وهذه الآية قد تضمنت الاستدلال على انتفاء ربوبية غير الله تعالى، وقد بين الإمام ابن كثير ﷺ دلالتها بقوله: «لو قُدِّر تعدد الآلهة، لانفرد كل منهم بما يخلق، فما كان ينتظم الوجود، والمشاهد أن الوجود منتظم متسق، كل من العالم العلوي والسفلي مرتبط بعضه ببعض في غاية الكمال: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۖ﴾ [المُلك: ٣]، ثم لكان كل منهم يطلب قهر الآخر وخلافه، فيعلو بعضهم على بعض»[(٣)].

ولم تختلف أقوال المفسرين في بيان دلالتها على هذا المطلوب من إثبات ربوبية الله تعالى ونفي الشريك عنه في الخلق والتدبير، واعتبرها جمعٌ منهم دالةً على برهان التمانع في الربوبية[(٤)]، إلا أنه يشار إلى أمرين مهمين

---

(١) ولذا اكتفى بذكره الإمام الطبري، ولم يذكر القول الآخر، كما في تفسيره (١٧/ ٥٤٣ - ٥٤٤)، وتبعه على ذلك الإمام ابن كثير، كما في تفسيره، تفسير ابن كثير (٥/ ٧٨). وحول بيان أدلة الرجحان لهذا القول، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ١٢٤، ٥٧٧)، جامع الرسائل له (١/ ٢٢ - ٢٣)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٥٠ - ٣٥١)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٨٧).

(٢) انظر: تفسير السعدي (٤٥٨).

(٣) تفسير ابن كثير (٥/ ٤٩١)، وانظر: تفسير الطبري (١٩/ ٦٦)، تفسير البغوي (٥/ ٤٢٧)، الصواعق المرسلة (٢/ ٤٦٣)، أضواء البيان (٥/ ٣٥١).

(٤) انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (٩١ - ٩٢)، المحرر الوجيز لابن عطية (٤/ ١٥٤)، =

فيما يتعلق بهذه الآية، والآية التي قبلها - على القول بدلالتها على الممانعة والمغالبة - وهما:

١- أن الأمر الفاسد المذكور في هاتين الآيتين هو فسادٌ مُقَدَّرٌ بعد الوجود، بخلاف الفساد المذكور في دليل التمانع، فإنه فساد قصدوا به عدم وجود العالم أصلاً، وقد تقدم تفصيل ذلك ضمن الكلام عن الآية الأولى.

٢- أن ما جاء في الآيتين من تقرير لربوبية الله تعالى إنما يراد به إلزام المشركين بلازم تلك الربوبية، على طريقة القرآن من الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية، ومحاجة من أقر بأصل ربوبية الله - من أهل الإشراك - باستحقاقه وَحْدَه للعبادة والألوهية كما انفرد بالخلق والربوبية(١)، بخلاف من جعل الغاية من الآيتين مجرد إثبات ربوبية الله، وانفراده بالخلق، فإن هذا أمر لا ينكره من نزلت فيهم هذه الآيات، بدليل قوله تعالى قبل الآية الثالثة: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤ - ٨٩]، فتبين أن المراد بإثبات الربوبية في هذه الآية إلزامهم بلازمها، من إفراده بالقصد والطلب، مع ما يتضمنه ذلك من الإقرار بالربوبية، لا مجرد إثبات ربوبيته، والله أعلم.

= تفسير ابن كثير (٥/ ٤٩١)، وقد بيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله دلالة هذه الآية على ربوبية الله، وأنها قد اشتملت على برهانين مستقلين يدلان على بطلان ربوبية غيره، فانظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٦٩ - ٣٧٠)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ١٢٤ - ١٣٤).

(١) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ١٠٦، ١١٣).

• المسألة الرابعة: قلب دليل التمانع على المعتزلة.

لقد كانت المعتزلة من أشهر الفِرَق التي اعتمدت دليل التمانع برهاناً على ربوبية الله، ونفي الشبيه والمثيل عنه في خلقه، حيث استطردوا في تقرير هذا الدليل، والجواب عن الاعتراضات حوله، ضمن تقريرهم للأصل الأول من أصولهم، وهو التوحيد[(١)].

ومع ذلك فلما تكلم المعتزلة عن الأصل الثاني عندهم - وهو أصل العدل - تعرضوا للكلام عن مسألة: خلق أفعال العباد - وهي من فروع الكلام على ربوبية الله وتقديره - فقرروا فيها ما يناقض دليل التمانع، حيث تبنوا القول بأن أفعال العباد غير مخلوقة لله، وأن العباد هم الذين أحدثوها وأوجدوها بمحض قدرتهم.

قال القاضي عبد الجبار: «اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد - من تصرفهم وقيامهم وقعودهم - حادثةٌ من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا مُحْدِث سواهم، وأن من قال: إن الله سبحانه خالقها ومُحدثها، فقد عظم خطؤه»[(٢)].

---

(١) انظر: المغني لعبد الجبار (٤/ ٢٤٥، ٢٧٥ - ٣٠٢)، تنزيه القرآن عن المطاعن له (٢٤٣)، المختصر في أصول الدين له، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٩٩)، وكما سبق فإن لعبد الجبار كتاباً كاملاً عن دليل التمانع.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٨/ ٣)، وانظر: المرجع السابق (٨/ ٨ - ١٦، ٤٣، ٢٨٣) (٩/ ١٥ - ١٩، ٩٥)، وشرح الأصول الخمسة له (٣٣٢ - ٣٤٠)، والمختصر في أصول الدين له، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ٢٠٢، ٢٠٨)، وقد تبعهم على ذلك الزيدية، انظر: كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الحميد للقاسم الرسي، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١١٨)، كتاب فيه معرفة الله (٢/ ٧١)، وكتاب الرد والاحتجاج على محمد بن الحسن بن الحنفية في الجبر، كلاهما ليحيى بن الحسين بن القاسم، ضمن رسائل العدل والتوحيد (٢/ ١٥٠ - ١٥٣)، =

بل إنه قد صرح بما ينقض دليل التمانع من أصله، وذلك حينما قرر «أن غير الله تعالى قد يجوز أن يكون خالقاً، ويوصف بذلك» و«أن الحركةَ المُكتَسَبةَ مخلوقةٌ، فيجب أن يكون لها خالق، وخالقُها قد يكون الإنسان، كما أن خالقَ الحركة الضرورية هو اللهُ تعالى»[(١)] ثم لم يلبث أن صرح بـ«أن كون القديم تعالى مخترعاً ومُحدِثاً لم يثبت أنه مما يختص به، ولا يشركه فيه غيره، بل قد دللنا على أن غيره يشركه فيه»[(٢)].

وللكلام عن هذه المسألة بسط ليس هذا موضعه، حيث كانت من أقدم وأشهر المسائل التي خالف فيها أهل الاعتزال، ولذا اشتهر رد أئمة السلف عليهم فيها[(٣)]، وإنما المراد هنا بيان انقلاب دليل التمانع على المعزلة ومن قال بقولهم كالزيدية، ذلك أن دليل التمانع قد استدلوا به لنفي الخالق مع الله، وإثبات تفرده بخلق كل شيء، والرد على من خالف في ذلك، من الثنوية القائلين بخالِقَين، أو النصارى في قولهم بالتثليث، أو غيرهم[(٤)]،

= و: النجاة، لأحمد بن يحيى - ت إمام حنفي (١١٩)، وإنقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف المرتضي، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ٢٦٠، وما بعدها).

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٨/ ٢٨٣).

(٢) المرجع السابق (٨/ ٢٩٨).

(٣) انظر: خلق أفعال العباد للإمام البخاري، فقد صنفه للرد على هذه البدعة، وانظر مقدمة محققه د. فهد الفهيد (١/ ٢٩٣ - ٣١٩)، السنة للخلال (٣/ ٥٢٦ - ٥٦١)، الشريعة للآجري (٢/ ٦٩٦ - ٨١٤)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣/ ٥٨٩) - (٤/ ٨٧٢)، الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصبهاني (٢/ ١٣ - ٧٠)، وانظر الجزء الثامن من مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية، وشفاء العليل لابن القيم، وإيثار الحق على الخلق لابن الوزير، والعلم الشامخ للمقبلي، الأنفاس الرحمانية اليمنية في أبحاث الإفاضة المدنية للأمير الصنعاني (٢٥٩ - ٣٣٤)، المعتزلة وأصولهم الخمسة - د عواد المعتق (١٦٨ - ١٩١).

(٤) انظر: المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٩٩).

فهذا الاستدلال ينقلب عليهم فيما قرروه من أن الإنسان هو المُحدِثُ والخالقُ لأفعاله، وأن أفعال العباد غير داخلة في عموم خلق الله.

فإن الإقرار بربوبية الله يناقض القول بخروج أفعال العباد من عموم خلقه ومشيئته، وهذا التناقض الواقع بين التقرير بالتوحيد، والتكذيب بالقدر هو ما عناه ابن عباس رضي الله عنهما بقوله: «الإيمان بالقدر نظام التوحيد، فمن آمن بالله وكذب بالقدر كان تكذيبه بالقدر نقضاً لتوحيده»(١).

وبيان انقلاب دليل التمانع على المعتزلة بأن يقال لهم:

لقد قررتم في مذهبكم أن الله لم يخلق أعمال العباد، ولم يردها، وعلى هذا فالإنسان الكافر يقال فيه على أصلكم: إن الله قد أراد منه الإيمان، وإبليس أراد منه الكفر.

فلا يجوز أن تتحقق الإرادتان، ولا أن تنتفيا؛ لما تقدم مراراً.

ولم يتم مراد الله لأن هذا خلاف الواقع، وإنما تم مراد إبليس، فعلى ما قرروه في دليل التمانع فإن الربوبية في هذه الحالة منتفية عن الله، ثابتة لإبليس، تعالى الله وتقدس.

قال الشيخ يحيى العمراني: «فالقدرية لا يتم ما يريد إلههم؛ لأنه أراد الإيمان من الكافر، والطاعة من العاصي، وأراد إبليس من الكافر الكفر، ومن العاصي المعصية، فلم يتم ما أراد الله، وتم ما أراد إبليس، فعلى مقتضى قولهم أن المستحق للإلهية هو إبليس دون الله، ويتعالى الله عن ذلك

---

(١) أخرجه عبد الله بن أحمد في السنة (٢/ ٤٢٢) (ح٩٢٥)، والفريابي في القدر (١٥٩ - ١٦٠) (ح٢٠٥)، والآجري في الشريعة (٢/ ٨٧٥ - ٨٧٦) (ح٤٥٦)، والطبراني في الأوسط (٤/ ٤٥) (ح٣٥٧٣)، وابن بطة في الإبانة الكبرى - ت: الأثيوبي (٢/ ١٥٨ - ١٥٩) (ح١٦١٨)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (ج٤/ ص٦٧٠) (ح١٢٢٤).

عُلُوّاً كبيراً»[١].

ويروى في ذلك مجادلة حصلت بين قدريٍّ ومجوسي، وذلك أن قدرياً قال لمجوسيٍّ: ما لك لا تسلم؟ فقال المجوسي: حتى يريد الله، فقال القدري: قد أراد الله، ولكن إبليس اللعين لا يَدَعُك، فما كان من المجوسي إلا أن احتج على القدري بالتمانع، حيث قال له: إن كان الله يريد إسلامي ولم يرده إبليس، فكان الذي أراده إبليس دون ما أراده الله، فأنا مع أقواهما، فبهت القدري[٢].

وبعبارة أشمل، يقال في قلب التمانع عليهم:

إذا أراد الإنسان أن يُحدِثَ فِعلاً ما، سواءً في نفسه أو غيره، فإما أن يكون الله قادراً على إرادة نقيض مراد هذا الإنسان أو لا.

فإن لم يكن قادراً كان هذا قدحاً في ربوبية الله، فيبطل كونه ربّاً.

وإن كان قادراً، فإما أن يتم مرادهما، وهو ممتنع لاستلزامه الجمع بين النقيضين، أو لا يتم مراد واحد منهما، وهو ممتنع لاستلزامه رفع النقيضين.

وإما أن يتم مراد العبد ولا يتم مراد الله، وهذا قدح في قدرة الله، وإبطال لربوبيته.

وإما أن يتم مراد الله تعالى، وهذا هو المتعين، ويلزم عليه ما ينقض مذهب المعتزلة، وأن الله هو الخالق لأفعال عباده، وأنها داخلة تحت عموم خلقه وقدرته.

وبهذا يكون دليل التمانع قد انقلب على المعتزلة ومن تبعهم، بل إن

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٣٣١)، وانظر: حز الغلاصم في إفحام المخاصم (٣١ - ٣٢).

(٢) انظر: حز الغلاصم في إفحام المخاصم (٣٠ - ٣١).

إبطال دليل التمانع لمذهب المعتزلة - المستدلين به - أشد من إبطاله لمذهب المجوس القائلين بالتثنية، أو النصارى القائلين بالتثليث، ذلك أن المجوس قد أثبتوا خالقين فقط، وأما المعتزلة فقد أثبتوا ما لا حصر له من الخالقين، فدلالة برهان التمانع على إبطال ذلك أولى وأحرى.

وقد بين أبو الوفاء ابن عقيل انقلاب دليل التمانع على المعتزلة، حيث قال في مناظرته لبعضهم[١]: «أنتم اعتمدتم في نفي التثنية على دليل التمانع، وهو بعينه ينقلب عليكم في خلق الأفعال، لأنا إذا قدَّرنا أنه تعالى أراد تحريك جسم، وأراد العبد تسكينه، فلا يخلو... إلى آخره[٢]، وفعل الله لا يدخل تحت مقدور العبد، وفعل العبد لا يدخل تحت مقدور الله عندكم، فلا انفكاك لكم ألبتة عن هذا السؤال، فأين توحيدكم؟».

وهذا الرد وإن كان جعلاً لما استدلوا به في الربوبية دليلاً عليهم في مسألة أخرى، وهي خلق أفعال العباد - المندرجة تحت مباحث القدر - إلا أن باب القدر عموماً داخلٌ تحت أصل الربوبية، إذ إن مراتب القدر الأربع (العلم والإرادة والمشيئة والخلق) هي من ربوبية الله، فيصح على هذا الرد حد القلب من أنه جعل دليل الخصم دليلاً عليه في نفس المسألة، كما نص على ذلك ابن عقيل في كلامه السابق، والله أعلم[٣].

• المسألة الخامسة: قلبُ قلبِ دليل التمانع على المعتزلة.

سبق بيان المراد بقلب القلب، وهو أن يستدل المستدل بدليلٍ، فيقلب

---

(١) حكاه عنه ابن القيم، كما في: بدائع الفوائد (٤/ ٨٤٥).

(٢) هذا الاقتضاب من أصل الكلام، وليس من تصرف الباحث.

(٣) حول انقلاب دليل التمانع على المعتزلة، انظر: التوحيد للماتريدي (٢٣١ - ٢٣٢)، الإرشاد للجويني (٥٥)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٣٣١ - ٣٣٧)، حز الغلاصم في إفحام المخاصم (٣٠ - ٣٢)، شرح المقاصد (٢/ ٨٦).

المعترض هذا الدليل على المستدل، فيرجع المستدل ليقلب هذا الدليل مرة أخرى على المعترض[(١)].

فدليل التمانع قد اعتمده وصححه أهل السنة وغيرهم ممن أثبت الصفات أو بعضها.

إلا أن بعض المعتزلة قد قصدوا إلى قلب الدليل التمانع على مثبتة الصفات، حيث قالوا: إن مثبتة الصفات لا يمكن أن يقولوا بدلالة التمانع، لأنهم سدُّوا القول بالتوحيد على أنفسهم؛ لأنهم أثبتوا مع الله صفات كثيرة قديمة، وسموها صفات لله، وقالوا مع ذلك: ليست حية ولا قادرة ولا عالمة، مع أنها مساوية لذات الباري في القدم، فلا يمكنهم أن يقولوا بأنه واحد[(٢)].

والجواب عن قلبهم هذا على مقامين: إبطال هذا القلب، وقلب هذا القلب.

أما إبطال هذا القلب فهو بأن يقال: إن ما قال به أهل السنة وغيرهم من إثبات الصفات ليس إثباتاً لذوات مستقلة حتى يلزمنا ما أسموه بتعدد القدماء، بل قد قالوا: إن الذات بصفاتها قديمة، ولم يقل أحد منهم إن هذه الصفات آلهة، فإثبات الصفات لا يستلزم تعدد الذوات، ومثال ذلك - ولله المثل الأعلى - ما يتعلق بصفات الإنسان، فكما أنه لا يُقال في تلك الصفات إنها ذوات مستقلة، وأناس آخرون، ولو قال ذلك قائل لعُدَّ مجنوناً، فكذلك صفات الباري من باب أولى، وبهذا يبطل قلبهم[(٣)].

---

(١) انظر: مطلب (التعريف الاصطلاحي للقلب) ضمن الباب الأول (قلب الادلة، حقيقته وحجيته).

(٢) حكى الشيخ يحيى العمراني هذا القول عن بعضهم، كما في: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٣٣٤ - ٣٣٥).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٣٦ - ٣٣٧)، وقد سبق تفصيل الرد في قلب الأدلة في التركيب والتجسيم.

قال الشيخ العمراني في الرد على ذلك المعترض المعتزلي: «تشنيعك على أهل السنة بإثباتهم لله ما أثبته لنفسه هو أكبر الشناعة عليك، ونفيُك عن الله ما أثبته لنفسه هو كإثباتك لله ما نفاه عن نفسه - وهي الصاحبة والولد - وما أغناك عن إظهار هذا القول المتناقض، وهو قولك: إن الله حي ولا حياة له، وإن الله قادر ولا قدرة له، وإن الله عالم ولا علم له، وهل هذا إلا كقول من أثبت الحياة لغير حي، وأثبت القدرة لغير قادر، وأثبت العلم لغير عالم، فإن استقام قول من قال هذا استقام قولك، وإن لم يستقم قول من قال هذا لم يستقم قولك»(١).

وأما قلب القلب، فبأن يُقال: إن الاحتجاج بدليل التمانع لا يمكن أن يستقيم إلا بإثبات الصفات، ذلك انه مبنيٌّ على اتصاف الله تعالى بالقدرة، والخلق، والإرادة، فيفرض إله آخر له نفس الصفات، ثم يعقد التمانع بينهما، ولا يمكن بوجه أن يفرض برهان التمانع بين إلهين مجرَّدين عن هذه الصفات، بل للمخالف أن يقول لأهل الاعتزال: إن قولكم في دليل التمانع: (إن لم يتم مراد الإله كان عاجزاً) هذا أمر لازم لكم في جميع الأحوال، لأنه لم يتصف بالإرادة عندكم أبداً، لا على فرض التمانع ولا على عدمه، فيلزمه العجز على كل حال، ففرض إلهين لم يتصفا بالقدرة والإرادة والخلق يمتنع معه فرض التمانع من الأصل، أو القول بإثبات الصفات.

والقول بأن هذه الصفات ذوات مفارقة للذات، وأنها حادثة لا بمحل، أو أنها مخلوقات، أو تفسيرها بالذات، والقول بأنه قادر ولا قدرة له، وعالم ولا علم له - كما هي أقوال المعتزلة - كل هذا لا يغني في هذا المقام؛ لأن ما كان منفصلاً عن الذات لم يُضف إلى الذات، بل إلى ما قام

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٣٦).

به، فللمخالف - ممن قال بخالِقَيْن - أن يقول: «الإرادة إذا لم تكن في محل لم تختص بأحدهما[أي الإلهين المفروضين]، وصارا بها مُريدَيْن، ولم يختلفا في الإرادة والمُراد.. .ولم يصح لهم مع تمسكهم بأصولهم الاستدلال بدلالة التمانع على توحيد الصانع»[١].

وإن قُدِّر أنهم قالوا بإثبات بعض الصفات، فقد انتقض برهان التمانع عليهم على أصلهم من اعتبار القول بالصفات إثباتاً لتعدد القدماء.

وإذا جاز اتصاف الله بهذه الصفات (الخلق والقدرة والإرادة) جاز اتصافه بما سواها من صفات الكمال الثابتة وانعدم المحذور[٢].

ويقال في هذا المقام ما قيل في سابقه، فإنه وإن كان قلب القلب هذا في مسألة أخرى، وهي مسألة الصفات، إلا أن صفات الله تعالى مندرجة تحت ربوبيته سبحانه، فالخلق والرزق والتدبير - والتي هي معاقد ربوبيته سبحانه - هي من صفاته، ولذا اكتفى بعض أهل السنة بتقسيم التوحيد إلى توحيد علمي وعملي، وأدرجوا الربوبية والأسماء والصفات تحت التوحيد العلمي - توحيد المعرفة والإثبات[٣] - فصح أن قلب القلب هذا جعل لما اعترض به المعترض اعتراضاً عليه في نفس المسألة، والله أعلم.

---

(١) أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (٨٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (٨٥ - ٨٦)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٣٣٤ - ٣٣٧).

(٣) انظر على سبيل المثال: مدارج السالكين لابن القيم (٣/ ٤٤٩).

المبحث الثالث

قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم.

وفيه توطئة، وخمسة مطالب:

- **المطلب الأول: بيان قول أهل السنة والجماعة.**
- **المطلب الثاني: بيان قول الفلاسفة بقدم العالم.**
- **المطلب الثالث: مناقشة قول الفلاسفة بقدم العالم.**
- **المطلب الرابع: بيان أصل قول الفلاسفة وأدلتهم على قدم العالم.**
- **المطلب الخامس: قلب أدلة الفلاسفة التي احتجوا بها على قدم العالم.**

توطئة

إن مسألة حدوث العالم هي من المسائل الكبرى التي تكلمت فيها عامة الطوائف، وخاضت فيها الأقلام، بل إن الكلام حولها قد تصدر كثيراً من الكتب الكلامية والفلسفية، إذ كان القول فيها من معاقد تحقيق ربوبية الخالق، وإثبات أوليته، بل وخالقيته.

وقد أطال النظار كلامهم عن هذه المسألة تقريراً وردّاً على المخالف؛ وذلك لعظم قدرها وعلو منزلتها في توحيد الله في ربوبيته، ولما حصل فيها من أغلاط كبرى من قبل الفلاسفة على وجه الخصوص، سواء ممن انتسب للملة منهم أو ممن لم ينتسب، فخاض النظار فيها كثيراً بالحق حيناً، وبالباطل أحياناً، وفيما يلي عرض مجمل لأقوال أبرز المخالفين في هذه

المسألة، وهم الفلاسفة من متقدميهم ومتأخريهم، وعرض لأبرز ما ذكروه من الشبه لمذهبهم، ثم بيان زيف تلك الشبه، وقلبها عليهم، وقبل ذلك، كان من المهم أن يبين مذهب أهل السنة والجماعة في هذا الأصل، والذي يتبين به أوجه مخالفة الفلاسفة للحق فيه.

❑ المطلب الأول ❑

بيان قول أهل السنة والجماعة.

يمكن أن نجمل قول أهل السنة والجماعة في هذا الأصل بما يلي:

- يقر أهل السنة والجماعة بأن الله تعالى هو الأول، الذي ليس قبله شيء، كما أنه هو الآخر الذي ليس بعده شيء، على ما جاء في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٣﴾ [الحديد: ٣].

وقوله ﷺ: «أنت الأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ»[(١)].

فلا أول إلا هو سبحانه، ولا قديم قدماً مطلقاً غيره.

- كما يقر أهل السنة بأن كل ما سوى الله فهو مخلوق له، كائن بعد أن لم يكن، سواء ما يتعلق بذوات الخلق والعباد، أو أعمالهم، وأن هذه المخلوقات حادثة، مسبوقة بالعدم، «فليس مع الله شيء من مفعولاته قديم معه، لا، بل هو خالق كل شيء، وكل ما سواه مخلوق له، وكل مخلوق محدَث كائن بعد أن لم يكن، وإن قُدِّر أنه لم يزل خالقاً فعالاً»[(٢)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «الذي نطقت به الكتب والرسل أن

---

(١) صحيح مسلم (ج٤/ ص٢٠٨٤) ح (٢٧١٣).

(٢) شرح حديث عمران بن حصين - ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/ ٢٢٨).

الله خالق كل شيء، فما سوى الله من الأفلاك والملائكة وغير ذلك مخلوق ومحدث، كائن بعد أن لم يكن، مسبوقٌ بعدم نفسه، وليس مع الله شيء قديم بقدمه في العالم، لا أفلاك، ولا ملائكة، سواء سميت عقولاً ونفوساً أو لم تسمَّ»[(١)].

- ومع ذلك فإن أهل السنة يقرون بما جاءت به الرسل، ونطقت به النصوص، من أن الله لم يزل موصوفاً بصفات الكمال، وأنه ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ١٦﴾ [البُرُوج: ١٦]، وأنه لم يزل متكلماً بما شاء كما شاء، ولم يزل فاعلاً بمشيئته وقدرته، وأن الفعل من لوازم الحياة، وأنه ليس شيء من الفعل والمفعول إلا حادثاً معيناً؛ إذ كلُّ فعل معين يجب أن يكون مسبوقاً بعدمه.

وكما نقل عن جمع من السلف من أن الله تعالى لم يزل متكلماً آمراً ناهياً إذا شاء بما شاء، فعَّالاً لما يشاء أفعالاً تقوم به سبحانه، وأنه لم يعدم كمالاً ممكناً، بل هو المستحق لأنواع الكمال الممكن الوجود، وذلك واجب له، «وسائر أهل السنة والحديث متفقون على أنه متكلم بمشيئته، وأنه لم يزل متكلماً إذا شاء وكيف شاء»[(٢)]، «وعبارة بعضهم: كان محسناً فيما لم يزل، عالماً بما لم يزل، إلى ما لم يزل. وعبارة بعضهم: كان غفوراً رحيماً عزيزاً حكيماً، ولم يزل كذلك»[(٣)].

---

(١) الصفدية (١/ ١٤).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢١٨).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٢٦٢)، وانظر: المرجع السابق (١/ ٣٤٥)، (٢/ ٩، ٢٥٥، ٢٧٨)، (٤/ ٢٥)، (٩/ ٢٦٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٣٥)، (٦/ ١٦١ - ١٦٣، ٢٣٢، ٢٥٠، ٣٠٠، ٣٢٤)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦٢٢)، منهاج السنة النبوية (١/ ١٦٦، ٢١٥)، (٢/ ٢٤٦، ٣٦٢، ٣٨٣)، (٣/ ٣٥٨، ٣٦٩)، الصفدية (١/ ١٣، ٥٢، ٨٢)، (٢/ ٤٦، ٦٣) شرح العقيدة الأصبهانية - ط: الرشد (٥٥ - ٥٦)، النبوّات - المطبعة السلفية (٤٧). وانظر كذلك: نونية القحطاني (١٠)، سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٨١)، العين والأثر في عقائد أهل الأثر لعبد الباقي المواهبي (٦٨).

فعن سعيد بن جبير، أنه قال رَجُلٌ لابن عَبَّاسٍ ﷺ: (إني أَجِدُ في القرآن أَشْيَاءَ تَخْتَلِفُ عَلَيَّ... [وذكر منها قوله تعالى:] ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ ﴿عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ ﴿سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ فَكَأَنَّهُ كان ثُمَّ مَضَى، فقال ابن عباس ﷺ: «﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٩٦﴾﴾ [النساء: ٩٦] سَمَّى نَفْسَهُ بذلك، وَذَلِكَ قَوْلُهُ، أيْ: لم يَزَلْ كَذَلِكَ»[١].

وروى الثعلبي بإسناده[٢] أن الإمام جعفراً الصادق سئل: لِمَ خَلَقَ الله الخلق؟

فقال: «لأنّ الله سبحانه كان محسناً بما لم يزل، فيما لم يزل، إلى ما لم يزل، فأراد سبحانه وتعالى أن يفوّض[٣] إحسانه إلى خلقه، وكان غنيّاً عنهم، لم يخلقهم لجرّ منفعة، ولا لدفع مضّرة، ولكن خلقهم وأحسن إليهم وأرسل إليهم الرسل حتّى يفصلوا بين الحق والباطل، فمن أحسن كافأهُ بالجنة، ومن عصى كافأه بالنار».

وقد أنكر الإمام أحمد ﷺ على الجهمية زعمهم أن الله قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التكلم[٤]، ثم قال بعد ذلك: «نقول:

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: (ج٤/ ص١٨١٦)، ح (٤٥٣٧)، وانظر فتح الباري (٨/ ٥٥٧ - ٥٥٩)، كما أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (١/ ١٦٠ - ١٦٢)، ولفظه: «وأما قوله: ﴿كَانَ ٱللَّهُ﴾ [العنكبوت: ٤٠] فإن الله كان ولم يزل كذلك، وهو كذلك عزيز حكيم عليم قدير، لم يزل كذلك»، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (ج١٠/ ص٢٤٥ - ٢٤٦) (ح١٠٩٥٤)، وابن خزيمة في التوحيد (١/ ٢٣٨) ح (١٤٦)، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «رواه عبد بن حميد في تفسيره مسنداً موصولاً، ورواه ابن المنذر أيضاً في تفسيره» مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٣٠)، وانظر: تغليق التعليق (٤/ ٣٠٠ - ٣٠١).

(٢) تفسير الثعلبي (٧/ ٦٠)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٣٨).

(٣) هكذا في تفسير الثعلبي، وفي مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام: يفيض.

(٤) الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد - ت: العجمي (٢٧٦).

إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء، ولا نقول: إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاماً، ولا نقول: إنه قد كان ولا يعلم حتى خلق علماً فعَلِم، ولا نقول: إنه قد كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة، ولا نقول: إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً، ولا نقول: إنه قد كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عَظَمة»[١].

كما قال بنحو ذلك الإمام عبد الله بن المبارك رحمه الله[٢].

وقال قوَّام السنة الأصبهاني: «الله تعالى لم يزل متكلماً آمراً ناهياً بما شاء لمن شاء من خلقه موصوفاً بذلك»[٣].

وكما أنه تعالى لم يزل حيّاً، فلم يزل فعَّالاً لما يريد.

فقد قال الإمام البخاري رحمه الله: «ولقد بَيَّن نعيم بن حماد أن كلام الرب ليس بخلق، وأن العرب لا تعرف الحي من الميت إلا بالفعل، فمن كان له فعل فهو حيٌّ، ومن لم يكن له فعل فهو مَيِّت»[٤].

فهذا بيان من إمام المحدِّثين أن الفعل ملازمٌ للحياة، فلا يكون الحيُّ إلا فعَّالاً، ولا يتصوَّر مفارقة الفعل إلا من ميِّت، وقد قرر ذلك أيضاً إمام الأئمة ابن خزيمة رحمه الله، وغيره[٥].

---

(١) المرجع السابق (٢٧٦ - ٢٧٨)، وانظر: التسعينية لشيخ الإسلام ابن تيمية (٢/ ٥٠٩ - ٥١٠)، مجموع الفتاوى له (٨/ ٤٢٠).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٣/ ٣٥٨، ٣٨٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٣٠) (٩/ ٢٨٥) (١٣/ ١٣٢) (١٧/ ١٦٦).

(٣) الحجة في بيان المحجة (١/ ٢٢٧).

(٤) خلق أفعال العباد للبخاري - ت: د الفهيد (٢/ ١٩٢).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٣٥)، شرح العقيدة الطحاوية - ط المكتب الإسلامي (١٣٥).

كما ورد مثل هذا التقرير عن الإمام عثمان بن سعيد الدارمي ﷺ، حيث قال: «الحيُّ القيوم يفعل ما يشاء، ويتحرك إذا شاء، ويهبط ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء، لأن أمارة ما بين الحيِّ والميِّت التحرُّك، كل حيٍّ متحرك لا محالة، وكلُّ ميِّت غير متحرك لا محالة»[١].

فهذا تصريح من الإمام عثمان بن سعيد أن الحي لا يكون إلا متحركاً، فحيث كانت الحياة ملازمة للرب، فالفعل ذلك، وهم يذكرون أن هذا هو مذهب أهل السنة[٢].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «كل مخلوق فهو مُحدَث، مسبوقٌ بعدم نفسه، وما ثَمَّ قديمٌ أزليٌّ إلا الله وحده، وإذا قيل: لم يزل خالقاً، فإنما يقتضي قدم نوع الخلق، ودوام خالقيَّته، لا يقتضي قدم شيء من المخلوقات. . . .و لكن لم يزل فعَّالاً خالقاً، ودوام خالقيته من لوازم وجوده، فهذا ليس قولاً بقدم شيءٍ من المخلوقات، بل هذا متضمنٌ لحدوث كل ما سواه»[٣].

وهذا التقرير فرع عن إثبات الصفات الفعلية لله، وإثبات دوام فاعليته، فمن أثبت أن الله يفعل ما يشاء إذا شاء، وفارق ما تكلم به الكلابية والأشاعرة - من القول بقدم ما أثبتوه من الصفات، وقولهم: إنها صفات نفسية غير معلقة بمشيئته تعالى - لزمه القول بذلك[٤].

---

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢١٥)، وانظر: المرجع السابق (١/ ٣٥٥ - ٣٥٧، ٤٩٨)، الرد على الجهمية للدارمي (١٥٧).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٣٥) (١٨/ ٢٢٧).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٩٥).

(٤) انظر في بيان هذا التلازم: منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٧٨)، وقد أقر بذلك التلازم بين الأمرين بعض المتكلمين، انظر: قدم العالم وتسلسل الحوادث لكاملة الكواري (٣١ - ٣٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ - مبيناً مذهب السلف في ذلك، ومناقضته لمذهب القائلين بقدم العالم - : «إذا قيل: لم يزل متكلماً إذا شاء، ولم يزل يفعل ما شاء، يقتضي دوام كونه متكلماً وفاعلاً بمشيئته وقدرته، وإذا ظن الظان أن هذا يقتضي قدم شيء معه كان من فساد تصوره، فإنه إذا كان خالق كل شيء فكل ما سواه مخلوق مسبوق بالعدم، فليس معه شيء قديم بقدمه، وإذا قيل: لم يزل يخلق، كان معناه: لم يزل يخلق مخلوقاً بعد مخلوق، كما لا يزال في الأبد يخلق مخلوقاً بعد مخلوق، تنفي ما تنفيه من الحوادث والحركات شيئاً بعد شيء، وليس في ذلك إلا وصفه بدوام الفعل، لا بأن معه مفعولاً من المفعولات بعينه، وإن قُدِّر أن نوعَها لم يزل معه فهذه المعية لم ينفِها شرع ولا عقل، بل هي من كماله...[إلى أن قال]: وهذا فرق في أعيان المخلوقات، وهو فرق صحيح، لكن يشتبه على كثير من الناس النوع بالعين، كما اشتبه ذلك على كثير من الناس في الكلام، فلم يفرقوا بين كون كلامه قديماً بمعنى أنه لم يزل متكلماً إذا شاء، وبين كون الكلام المعيَّن قديماً»(١).

- وبهذا يقال: إن القول بقدم العالم قد أنكره السلف على أصحابه، وكفروا مقالتهم هذه، بل قد كفر هذه المقالة عامة طوائف المسلمين من أهل السنة وغيرهم، على ما سيأتي بيانه عند الرد عليهم.

هذه بعض الأصول العامة حول مذهب السلف في هذه القضية الكبرى، وقد آن أوان الشروع في ذكر أقوال من ألحد في هذا الأصل، مع بيان أبرز شبههم، يتلو ذلك نقضها وقلبها، والله وليُّ والتوفيق.

---

(١) شرح حديث عمران بن حصين - ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/ ٢٣٩)، وانظر: مجموع الفتاوى (٥/ ٥٦٣)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٢١٢)، منهاج السنة النبوية (١/ ٤٤٣)، النبوات (٤٢)، الرد على المنطقيين (١٤٧).

❑ المطلب الثاني ❑

بيان قول الفلاسفة بقدم العالم.

لقد ذهب جماهير الفلاسفة إلى القول بأن العالم قديم، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، غير متأخر عنه بالزمان، وقد كان أرسطوطاليس أول من اخترع القول بقدم العالم، وصرح بقدم الأفلاك، وتبعه على ذلك غالب من جاء بعده من الفلاسفة المشّائين، وغالب الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام[1].

ويمكن أن نلخص رأي أرسطو في هذه المسألة بما يلي:

١- يرى أرسطو أن العالم قديم، وأنه واجبٌ بنفسه، لم يزل موجوداً مع المحرك الأول، غير متأخر عنه بالزمان، بل الزمان عنده قديم، والحركة كذلك قديمة، والمتحرك قديم أيضاً.

٢- ويرى أن الله تعالى - المحرك الأول على تعبيره - أقدم من العالم بالذات، وليس بالزمان.

٣- كما يرى أن هذا المحرك هو العلة الأولى لحركة العالم، وأنه يحرك العالم ولا يتحرك، لأنه غاية العالم، وقبلته، ومعشوقه الذي يتحرك نحوه، فالعالَم (عاشق) يتحرك نحو المحرك الأول والذي هو (المعشوق) عنده، فالعالم محتاج إلى العلة الأولى للتشبه بها، لا لأنها خلقته وأوجدته من العدم، وتحريك تلك العلة للعالم فعل ضروريٌّ لا حرٌّ.

---

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ١٤٩)، أبكار الأفكار للآمدي (٣/ ٣٠٧)، الصفدية لشيخ الإسلام (٢/ ١٦٧)، منهاج السنة النبوية (١/ ٢٣٥ - ٢٣٧، ٣٦٠)، درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٢٨٦) (٩/ ١٧٩، ٢٥٣ - ٢٥٤)، الرد على المنطقيين (٣٣٦)، إغاثة اللهفان لابن القيم (٢/ ٢٥٧).

٤ - وبهذا فإن هذا المحرك إنما هو علَّةٌ غائية للعالم، وليس علة فاعلية.

ومعنى ذلك: أن العالم وعموم الموجودات تتحرك للتشبه بتلك العلة في حركتها، كما يحرك المعشوق عاشقه، لا أن تلك العلة هي التي أبدعت هذا العالم، فهم لم يثبتوا لهذا العالم مبدِعاً موجباً صانعاً ألبتَّة، بل المحرك الأول واجب بنفسه، والعالم أيضاً واجب بنفسه، هذا محصل مذهب أرسطو ومن وافقه(١).

ومن أقوالهم في ذلك: ما ذكره ثامسطيوس ضمن شرحه لمذهب أرسطو، حيث قال: «فإذ قد بان أن الحركة والزمان أزليان، فالجسم أزلي، وإن كان العَرَض كذلك، فبالحري أن يكون الجوهر كذلك»(٢)، كما ذكر أن «العلة الأولى إنما تُحَرِّكُ كما يحرِّكُ المعشوق، وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويعشقها ويحرص على التشبه بها السماءُ الأولى، وفلك الكواكب الثابتة»(٣).

وأما الفلاسفة الـمِلِّيُّون - كابن سينا وغيره - فقد ذهبوا إلى القول بقدم العالم أيضاً، إلا أنهم قسَّموا القدم إلى نوعين: قدمٌ زماني، وقِدَمٌ ذاتيّ.

---

(١) انظر: الطبيعة لأرسطو (٢/ ٨٦٢)، السماع الطبيعي (٨/ ٢٥٩)، الكون والفساد (٢٥٢ - ٢٥٣)، مقالة اللام لأرسطو، ضمن مجموع: أرسطو عند العرب، د: بدوي (٨)، وشرح مقالة اللام لثامسطيوس ضمن نفس المجموع (١٢ - ١٣، ١٦)، دلالة الحائرين (٣٠٦ - ٣٠٨)، تهافت الفلاسفة للغزالي (٥٣)، موسوعة الفلسفة لبدوي (١/ ١٠٣)، وانظر كذلك: منهاج السنة النبوية (١/ ٢٣٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٣١) (٩/ ١٣٥، ١٣٩) (١٢/ ١٤٥) (١٧/ ٢٨٧)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٩٧) (٣/ ٢٩٩) (٨/ ٢٤١ - ٢٤٢)، الرد على المنطقيين (١٤٨)، إغاثة اللهفان لابن القيم (٢/ ٢٦١ - ٢٦٣).

(٢) شرح مقالة اللام لثامسطيوس ضمن مجموع (أرسطو عند العرب) د: بدوي (١٣).

(٣) المرجع السابق (١٦).

- فالعالم عندهم قديم بالزمان، أي إنه لا أول لوجوده، ولم يسبقه عدم (وهذا ما وافقوا به أرسطو).

- إلا أن هذا العالم حادثٌ بالذات، أي إنه معلول لله، وصادرٌ عنه على سبيل اللزوم، وكما قال ابن سينا عن العالم: إنه ممكن بنفسه، واجبٌ بغيره(١).

وقال كذلك: «واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، وإن الموجودات تصدر عنه على سبيل اللزوم.. .والعقل الأول.. .ممكنٌ بذاته، واجبٌ بالأول»(٢).

وقولهم عن العالم: إنه حادثٌ بالذات، وإنه معلول عن الله، وصادر عنه هو ما خالفوا به أرسطو، فالفلاسفة «المنتسبون إلى الملل - كابن سينا ونحوه منهم - قالوا: إنها[أي الأفلاك] صادرةٌ عن الواجب بنفسه، الموجِب لها بذاته، وأما أرسطو وأتباعه، فإنهم قالوا: إن لها علةً غائيةً تتحرك للتشبه بها في تحركها، كما يحرِّك المعشوق عاشقه، ولم يثبتوا لها مبدِعاً موجِباً، ولا موجِباً قائماً بذاته، ولا قالوا: إن الفلك ممكن بنفسه واجب بغيره، بل الفلك عندهم واجب بنفسه، لكن قالوا مع ذلك: إن له علة غائية يتحرك للتشبه بها، لا قوام له إلا بها، فجعلوا الواجب بنفسه الذي لا فاعل له مفتقراً إلى علة غائية منفصلة عنه، هذه حقيقة قول أرسطو وأتباعه»(٣).

فالفلك عند أرسطو واجب بنفسه، قديم بذاته، وأما ابن سينا ومن تبعه فالفلك عندهم واجبٌ بغيره، ممكنٌ بنفسه، فالعالم عندهم ممكنٌ قديم، والله هو الواجب والقديم بذاته.

---

(١) انظر: النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (٢/ ٧٨)، عيون الحكمة له (٩١).
(٢) كتاب التعليقات لابن سينا (٣٣٤).
(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ١٥٤).

قال ابن سينا: «إذا عرفت هذا فتعلم أن جميع ما سواه هو فعله، وأنه صدر عنه لذاته، وأنه لا يشترط أن يسبقه عدمٌ ولا زمان، لأن الزمان تابع للحركات، وهو من فعلها، نعم، يشترط سبق العدم الذاتي؛ لأن كل شيء هالكٌ ومنعدمٌ في نفسه، وإنما وجوده منه تعالى، والذي لذاته يكون سابقاً على ما يستفيده من غيره، فإذاً كلُّ شيءٍ سوى الباري تعالى يسبقه العدم على الوجود سبقاً ذاتياً لا زمانياً...»[١].

وقال: «هذه الموجودات من لوازم ذاته»[٢]، أي ذات الواجب بنفسه.

وقال أيضاً: «واجب الوجود يجب أن تكون لوازمه - وهي معلوماته - معه، لا تتأخر عنه تأخراً زمنياً، بل تأخُّرَ المعلول عن العلة»[٣].

وقال نصير الشرك[٤] الطوسي: «ويمكن عروض الوجوب والإمكان للأثر باعتبارين»[٥]، يريد بذلك ما قرره أسلافه من كون العالَم واجباً باعتبار، وممكناً باعتبار على ما تقدم بيانه.

وعلى هذا فابن سينا وغيره إذ يصفون هذا العالم بأنه مُحدَث فليس

---

(١) الرسالة العرشية لابن سينا (١٣ - ١٤).

(٢) كتاب التعليقات (٢٤٢ و٢٤٧).

(٣) المرجع السابق (٢٧٠)، وانظر كذلك: الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي (٣/ ٩٠ - ٩٤)، النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (٢/ ٧٥ - ٧٩، ١١٢ - ١١٥)، كتاب التعليقات له (٢٣٤، ٢٥٢، ٢٥٨، ٣٣٤، ٣٣٦، ٣٧٠، ٣٧٢ - ٣٧٤، ٣٨٠)، رسالة الحدود ضمن مجموع: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات له (٨١ - ٨٢)، الهداية (١٦٤)، رسالة حي بن يقظان لابن الطفيل (٩١)، المقابسات لأبي حيان التوحيدي (٣٢٠).

(٤) هكذا أطلق عليه ابن القيم، حيث قال عنه: «شيخ شيوخ المعارضين بين العقل والوحي، وإمامهم في وقته: نصير الشرك والكفر الطوسي..» مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٢/ ٤٣٤).

(٥) تجريد العقائد للطوسي (١١٦).

مرادهم أنه قد سبقه عدم، بل معنى حدوثه عندهم أنه واجب بغيره، صادر عن غيره، ومحتاج إلى غيره، وهذا الغير هو الواجب بذاته، وهو الله، تعالى الله عن قولهم عُلُوّاً كبيراً، وأما العالم فهو سرمدي عندهم، وحركات الأفلاك سرمدية، لا أول لها تنتهي إليه، وهي صادرة بالضرورة عن العلة الأولى، لا بالإرادة والاختيار(١).

والحاصل أن هؤلاء قد اشتركوا في القول بقدم العالم، وأنه لم يزل موجوداً مع الله، غير متأخر عنه بالزمان، وأنه سرمديٌّ لا أول له، ولم يُسبق بعدم، بل يستحيل عندهم أن يوجد شيءٌ من عدمٍ محض، هذا حاصل مذهب ابن سينا ومن وافقه.

ومن الفلاسفة من قال بقدم بعض العالم، كمن قال بالقدماء الخمسة، والتي هي: الباري، والنفس، والهيولى (المادة)، والمكان (الخلاء)، والزمان (الدهر).

وهؤلاء يقولون: إن هذه الخمسة قديمة، ولا يجعلون الباري فاعلاً لها في الأزل، بل يقولون: إنها واجبة بنفسها، وقد يقولون: إنها معلولة له، لا مفعولة له.

وقد قال بالقدماء الخمسة بعض الفلاسفة المتقدمين كديمقراطيس، كما

---

(١) حول رأي ابن سينا ومن تبعه، انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (٥ - ٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٣١) (١٢/ ١٤٥) (١٧/ ٢٨٦)، منهاج السنة النبوية (١/ ١٦٩، ٢٣٥)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٢٦) (٨/ ١٠٧)، (٩/ ٢٨١)، الجانب الإلهي عند ابن سينا (١٩٥ - ٢٠٠).موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها - د صالح الغامدي (٣٥٢ - ٣٥٤).
وهناك من رَجّع مقالة ابن سينا إلى مقالة بعض القدماء، كأفلوطين المصري (مات سنة ٢٧٠م)، انظر: الجانب الإلهي عند ابن سينا (١٨٨ - ١٨٩).

اشتهر القول به عن أبي بكر الرازي المتطبب المتفلسف[١]، ونسب كذلك إلى الصابئة الحرانيين[٢] وغيرهم[٣]، وقد ذكر الرازي أن هذا المذهب قد اندرس خبره وانمحى أثره عن أهل العالم[٤].

ومما يشار إليه ها هنا أن القول بقدم العالم ليس مما اتفق عليه الفلاسفة، فقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ وغيره أن أساطين الفلاسفة المتقدمين على أرسطو، كأفلاطون، وبعض المتأخرين كأبي البركات البغدادي وغيره لم ينتحلوا القول بقدم العالم، بل كانوا يصرحون بحدوثه، وبأن الأفلاك محدثة كائنة بعد أن لم تكن[٥]، هذا على اختلافٍ في كلام

---

(١) هو محمد بن زكريا الرازي الطبيب الفيلسوف، كان واسع المعرفة، ومن الأذكياء، قرأ في الفلسفة منذ صغرة، وقرأ في الطب على كبر، وبرع فيه، من مصنفاته: الحاوي في الطب والطب الروحاني، وله رسائل فلسفية مطبوعة، توفي سنة (٣١١هـ).
انظر: الوافي بالوفيات (٣/ ٦٢)، سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٥٤)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء (٤١٤).

(٢) الصابئة الحرانيون: لقد قسم شيخ الإسلام الصابئة إلى حنفاء وإلى مشركين، وجعل صابئة حران من المشركين، وقال عنهم: «الصابئة الحرانيون لهم نبي على أصلهم يقال له البابا، وله مصحف يذكر فيه كثيراً من الاخبار المستقبلة... وكان بِحَرّان بئر يقال لها: (بئر عزون) يعظمونها تعظيماً كثيراً، وكان يذكر أن الأرواح تجتمع إليها، ويذكر أنواعاً من هذه الأمور في مصحف له» الرد على المنطقيين (٤٨٠ - ٤٨١).

(٣) انظر: رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي (١٩١ - ٢١٦)، أعلام النبوة في الرد على الملحد أبي بكر الرازي، لأبي حاتم الرازي الإسماعيلي (٢٥ - ٣٦)، المحصل للرازي (٢١٢)، المطالب العالية له (٤/ ٢٥٣)، شرح المواقف للجرجاني (١/ ٣٧٤) (٢/ ٦١٦).وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٠٤، ٣٠٨)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٢٥٧)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٢٠٧)، منهاج السنة النبوية (١/ ٢٠٩، ٣٥٣)، (٢/ ٢٧٨ - ٢٧٩، ٢٨٧، ٥٧٢) .

(٤) المطالب العالية للرازي (٤/ ٢٥٣).

(٥) انظر: منهاج السنة النبوية (١/ ٢٣٧، ٣٦٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/ ١٤٠)، (١٢/ ١٤٣ - ١٤٤)، (١٧/ ٢٨٧)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٢٦) =

بعضهم، واختلاف في فهم المتأخرين - من الفلاسفة والمتكلمين - لبعض كلام متقدميهم، وتحريرِ مذاهبهم في القدم والحدوث، وليس المقامُ مقامَ بسطٍ لذلك، إذ قد استقر رأي جماهير الفلاسفة على القول بقدم العالم(١).

❑ المطلب الثالث ❑

مناقشة قول الفلاسفة بقدم العالم.

إن القول بقدم العالم هو من الأقوال الخارجة عن أقوال أهل الملة، بل أهل الملل جميعاً، فهو من الكفر المبين، المناقض لتوحيد رب العالمين، فهو مناف لربوبية الله تعالى وأوليَّته، بل لازمه أن الله لم يخلق شيئاً من العالم.

ولم تكن هذه المقالة مما اشتبهت النصوص الإلهية فيها على قائليها -

---

= (٤/ ٢٦) (٨/ ٢٨٦) (٩/ ١٧٩، ٢٥٣)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢١٨)، إغاثة اللهفان لابن القيم (٢/ ٢٥٧ - ٢٥٩، ٢٦٦). وانظر كذلك: نهاية الإقدام للشهرستاني (٥)، الملل والنحل له (٢/ ٩١)، غاية المرام للآمدي (٢٤٧)، أبكار الأفكار له (٣/ ٣٠٦)، روح المعاني للآلوسي (١٧/ ١٠٠).
وانظر: مجموع (أفلاطون في الأسلام) د: عبد الرحمن بدوي، حيث نقل بعض النصوص عن أفلاطون صرح في بعضها بأنه «الحركة الفَلك بدءٌ ونهايةٌ لا محالة، وما كان لِحركتِه بدءٌ فهو مُحدَثٌ اضطراراً» (المرجع السابق، ص١٤٨ وانظر: نفس المرجع ص٩٠، ٩٤، ١٩٩، ٢١٤) كما نص في نفس المرجع (٢٩٠) على أن العالَم مُحدَث، وأن له فاعلاً، وذلك يدل على أن مذهب أفلاطون هو القول بحَدث العالم وعدم قدمه، كما نص على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره في المراجع السابقة من أن أفلاطون - وغيره ممن سبق أرسطو من الفلاسفة - قائلون بحدث العالم، خلافاً لما زعمه بعض المعاصرين من أن جميع الفلاسفة السابقين كانوا يقررون القول بقدم العالم، انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية (٣٧٩)، الجانب الإلهي عند ابن سينا (١٨٧ - ١٨٨).
(١) انظر: تهافت الفلاسفة (٥٣).

ممن انتسب منهم إلى الملة - بل لا تجد أن قائليها قد حاولوا أن يؤيدوها بشيء من تلك النصوص - كما هو الحال في كثير من المقالات البدعية، بل وبعض المقالات الكفرية، كوحدة الوجود - ولقد أنصف ابن سينا من نفسه حين صرح بأن مذهبه في التوحيد لم يرد في القرآن من الإشارة إليه شيء[1]، وغاية ما يذكره هؤلاء إنما هي شبه فلسفية، منقولة عن قدماء الفلاسفة الملاحدة، وعامتها سفسطات وتمويهات لفظية، وأدلة مغالطية[2]، وما استقام نظمه منها فإنه - عند التحقيق - لا يدل على قدم شيء معين من العالم، وإنما يدل على النقيض من ذلك، كما سيأتي بيانه.

فـ«القول بقدم العالم قول اتفق جماهير العقلاء على بطلانه، فليس أهل الملة وحدهم تبطله، بل أهل الملل كلهم وجمهور من سواهم من المجوس وأصناف المشركين، مشركي العرب، ومشركي الهند، وغيرهم من الأمم، وجماهير أساطين الفلاسفة كلهم معترفون بأن هذا العالم محدث، كائن بعد أن لم يكن، بل وعامتهم معترفون بأن الله خالق كل شيء»[3].

ولهذا تتابع العلماء من مختلف الطوائف على الرد على هذه المقالة، وقرروا كفر منتحلها، إذ كانت مناقضة لأصل دين المرسلين.

فقد جعل أبو حامد الغزالي قول الفلاسفة بقدم العالم مستفتح القول بتكفيرهم[4].

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة (٣/ ١١١٠).

(٢) ومن نظر في شيء من كلامهم واضطرابهم فيه تذكر قول ابن القيم ﷺ: «تلاعَب بالنبوات، ولا تقف مع حدودها، وقل بعقلك ما شئت، وقد صرت فيلسوفاً حكيماً» الصواعق المرسلة (٣/ ٨٣٨).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٦٥).

(٤) انظر: تهافت الفلاسفة (٢٢٥).

وقال الفضيل بن عياض[١]: «وكذلك نقطع على كفر من قال بقدم العالم، أو بقائه، أو شك في ذلك، على مذهب بعض الفلاسفة والدهرية»[٢].

وقال الحافظ ابن حجر - نقلاً عن ابن أبي الحموي الشافعي - : «وقد اتفق العلماء على أن ابن سيناء كان يقول بقدم العالم، ونفي المعاد الجسماني، ولا ينكر المعاد النفساني، ونقل عنه أنه قال: إن الله لا يعلم الجزئيات بعلم جزئي، بل بعلم كلي، فقطع علماء زمانه ومن بعدهم من الأئمة ممن يعتبر قولهم أصولاً وفروعاً بكفره، وبكفر أبي نصر الفارابي؛ من أجل اعتقاد هذه المسائل، وأنها خلاف اعتقاد المسلمين»[٣].

وقال ملا علي قاري[٤] أيضاً: «فمن واظب طول عمره على الطاعات والعبادات مع اعتقاد قدم العالم لا يكون من أهل القبلة»[٥].

كما أن فقهاء الملة على اختلاف مذاهبهم قد نصُّوا في باب المرتد على أن من اعتقد قدم العالم - وهو كل ما سوى الله - فقد كَفَرَ كُفراً صريحاً؛ حيث إنه قد خالف ما عُلِم من الدين بالضرورة من حدوث كل

---

(١) هو الفضيل بن عياض بن مسعود بن بشر، أبو علي التميمي اليربوعي الخراساني الإمام القدوة الثبت، شيخ الإسلام، ولد بسمرقند، وارتحل في طلب العلم، كان عابداً ورعاً صحيح الحديث صدوق اللسان، معروفاً بالسنة واتباع الأثر، توفي سنة ١٨٧هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (٨/ ٤٢١)، ميزان الاعتدال (٥/ ٤٣٩).

(٢) الشفاء بتعريف حقوق سيدنا المصطفى ﷺ للقاضي عياض - المكتبة العصرية (٣١٩).

(٣) لسان الميزان (٢/ ٢٩٣).

(٤) هو علي بن سلطان محمد، أبو الحسن الهروي المكي، المعروف بملا علي القاري، من علماء الماتريدية، وكبار علماء الحنفية توفي سنة (١٠١٤هـ)، من مصنفاته: شرح الفقه الأكبر.
انظر: كشف الظنون (٢/ ١٠٩٠، ١٢٨٧، ١٣٦٤، ١٨٥٩)، الأعلام (٥/ ٣).

(٥) شرح الفقه الأكبر - ط حيدر أباد (٢٣٠).

ما سوى الله تعالى[١].

بل إن جمعاً منهم قد حكوا الإجماع على تكفيره، كما قال ملا علي قاري: «وإنما قال بقدم العالم جمع من السفهاء الفلسفية، وهم كفرة بإجماع علماء الأمة الحنيفية»[٢].

قال الإمام ابن تيمية ﷺ: «وابن سينا تكلم في أشياء من الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلفه، ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغتها علومهم، فإنه استفادها من المسلمين، وإن كان إنما أخذ عن الملاحدة المنتسبين إلى المسلمين كالإسماعيلية[٣]، وكان هو وأهل بيته

---

(١) انظر على سبيل المثال: روضة الطالبين للنووي (الشافعي) (١٠/ ٦٤)، الذخيرة للقرافي (المالكي) (١٢/ ٢٧)، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية (حنبلي) (٥/ ٢٤٠)، شرح منتهى الإرادات للبهوتي (الحنبلي) (٣/ ٣٩٥)، كشاف القناع له (٦/ ١٧٠)، التاج والإكليل للعبدري (المالكي) (٦/ ٢٨٠)، حواشي الشرواني (الشافعي) (٩/ ٨٦)، كفاية الأخيار للحصيني (الشافعي) (١/ ٤٩٥)، الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي (الشافعي) (٤/ ١٠٠)، القوانين الفقهية للغرناطي (المالكي) (٢٣٩)، أسنى المطالب في شرح روضة الطالب لزكريا الأنصاري (الشافعي) (٤/ ١١٧)، غاية البيان شرح زبد ابن رسلان للرملي الأنصاري (الشافعي) (١/ ٢٩٨)، مغني المحتاج للشربيني (الشافعي) (٤/ ١٣٤)، حاشية الدسوقي (المالكي) (٤/ ٣٠٢)، مختصر خليل (المالكي) (٢٨٢)، وشرحه للخرشي (المالكي) (٨/ ٦٤)، مواهب الجليل للمغربي (المالكي) (٦/ ٢٨٠)، حاشية ابن عابدين (الحنفي) (٣/ ٤٦) (٤/ ٢٦٣)، شرح فتح القدير للسيواسي (الحنفي) (٣/ ٢٣١)، مجمع الأنهر لشيخ زادة (الحنفي) (١/ ٤٨٧)، الشرح الكبير لدردير (المالكي) (٤/ ٢٤١، ٣٠٢)، بلغة السالك للصاوي (المالكي) (٤/ ٢٢٥).

(٢) الرد على القائلين بوحدة الوجود لملا علي قاري (الحنفي) (٧١)، وممن حكى الإجماع على كفرهم: ابن حجر الهيتمي (الشافعي)، كما في: الفتاوى الفقهية الكبرى له (٤/ ١٠٠)، والبقاعي، كما في: تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي (٣٠).

(٣) الإسماعيلية: إحدى فرق الشيعة الباطنية تنسب إلى محمد بن إسماعيل بن =

وأتباعهم معروفين عند المسلمين بالالحاد، وأحسن ما يظهرون دين الرفض، وهم في الباطن يبطنون الكفر المحض، وقد صنَّف المسلمون في كشف أسرارهم وهتك أستارهم كتباً كباراً وصغاراً، وجاهدوهم باللسان واليد؛ إذ كانوا بذلك أحق من اليهود والنصارى»[١].

وقال ابن القيم ﷺ: «وقد حكى أرباب المقالات أن أول من عُرف عنه القول بقدم هذا العالم أرسطو، وكان مشركاً يعبد الأصنام، وله في الإلهيات كلام كله خطأ من أوله إلى آخره، وقد تعقبه بالرد عليه طوائف المسلمين، حتى الجهمية والمعتزلة والقدرية والرافضة وفلاسفة الإسلام، أنكروه عليه، وجاء فيه بما يسخر منه العقلاء . . .فحقيقة ما كان عليه هذا المعلم . . .الكفر بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ودرج على أثره أتباعه من الملاحدة ممن يتستر باتباع الرسل وهو منحل من كل ما جاؤوا به»[٢]، كما بين أن «خِيَار ما عند هؤلاء فالذي عند مشركي العرب من كفار قريش وغيرهم أهون منه»[٣].

ثم إن ما قرره ابن سينا من أن العالم واجب بغيره ممكن بنفسه، فهي

= جعفر، زعموا أن السر المكتوم - الذي أنزله الله على نبيه ﷺ - قد آل إليه، وزعموا أن الظاهر من نصوص الوحي قشور والتأويل هو اللب ولا يصل إلى اللب إلا الخواص دون العوام، وأمرهم ينتهي إلى تعطيل الشريعة وسقوط التكاليف. .إلى غير ذلك من تأويلاتهم الباطلة، ومن قولهم: إن البعث هو الانتباه من نومة الغفلة واليقظة من رقة الجهالة، والميزان هو ميزان الحكمة.

انظر: البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (٨١ - ٨٥) الملل والنحل ١/ ١٩١).

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/ ١٣٣ - ١٣٤)، وانظر: المرجع السابق (١١/ ٥٧١)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٠)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٣١)، بغية المرتاد (١٨٣)، إغاثة اللهفان لابن القيم (٢/ ٢٦٦ - ٢٦٧).

(٢) إغاثة اللهفان (٢/ ٢٥٩).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٢٦٨)، وانظر: الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٧٥).

محاولة يائسة منه للجمع بين النقيضين، ألا وهما قول أسلافه الفلاسفة بقدم العالم، وقول عامة المسلمين وأهل الملل بحدوثه، وابن سينا قد ذكر أن طريقته في إثبات واجب الوجود غير طريقة أسلافه الفلاسفة، وأنها طريقة مُحدَثة، مما يبين أنه قد لفق قوله هذا من قول أسلافه الفلاسفة مع قول المتكلمين(١).

وقد بين شيخ الإسلام أن جماهير العقلاء - حتى أرسطو وأتباعه، وابن رشد وغيرهم - قد اتفقوا على أن الممكن لا يكون إلا محدثاً، ويمتنع أن يكون قديماً، فتقدير مخلوقٍ مُحدَثٍ معلولٍ مفعولٍ ممكنِ الوجود والعدم ومع ذلك هو أزليٌّ قديمٌ واجب الوجود بغيره هو من أقبح الجمع بين النقيضين، وهو مما يُعلمُ فساده بضرورة العقل عند عامة العقلاء.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ عن مقالة ابن سينا وأمثاله: «وأعجب من ذلك تسمية هؤلاء العالم مُحدَثاً، ويعنون بكونه مُحدَثاً أنه معلول العلة القديمة، وإذا سئل أحدهم هل العالم مُحدَث أو قديم؟ يقول: هو مُحدَث وقديم، ويعني بذلك: أن الفلك قديم بنفسه لم يزل، وأنه مُحدَث، يعنون بكونه مُحدَثاً له أنه معلول علة قديمة...

والمقصود هنا أن هؤلاء القوم يأخذون عبارات المسلمين التي عبروا بها عن معنى فيعبرون بها عن معنى آخر يناقض دين المسلمين؛ ليظهر بذلك أنهم موافقون للمسلمين في أقوالهم، وأنهم يقولون: العالم مُحدَث، وأن كل ما سوى الله فهو عندنا آفل مُحدَث، بمعنى: أنه معلول له، وإن كان قديماً أزليّاً معه، واجباً به، لم يزل ولا يزال.

و.. جماهير العقلاء يقولون: إن المفعول لا يكون إلا حادثاً، لا سيما

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١٣٥).

المفعول لفاعل باختياره...»[١].

كما بين الإمام ابن تيمية رحمه الله أن التعبير بلفظ الحدوث عن المعنى الذي قصده ابن سينا لم يعرف عن أحد من أهل اللغات، لا العرب ولا غيرهم، وأنه لم يقل به أحد من الأنبياء ولا أتباعهم، ولا الطوائف المشهورة التي اشتهرت مقالاتها في عموم الناس بحيث كان أهل مدينة على هذا القول، وإنما يقول هذا طوائف قليلة مغمورة في الناس كابن سينا وأمثاله[٢].

ثم إن حقيقة قول هؤلاء الفلاسفة جميعاً أن هذا العالم مع قدمه إلَّا أنه محتاج إلى العلة الأولى، فأرسطو يقول: إنه محتاج إليها للتشبه بها، وابن سينا يقول: إنه معلول لها، أي موجَبٌ لها، فحاصل أقوالهم حاجة هذا العالم إلى غيره، كما أنهم يقرون بقيام الحوادث بهذا العالَم، وأنه لم يخل منها، وهذا قول متناقض في ذاته، فإن كون العالم محتاجاً إلى غيره يمنع أن يكون واجب الوجود بنفسه، فواجب الوجود بنفسه لا يكون محتاجاً إلى غيره، وإذا لم يكن واجبَ الوجود بنفسه كان ممكناً يقبل الوجود والعدم، وحينئذ فيكون محدَثاً، وذلك لوجوه:

منها: أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا مُحدَثاً، إذ القديم واجب الوجود، لا يقبل الوجود والعدم، فوصف العالم بالإمكان - أنى كان - مناقض لوصفه بالقدم.

---

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ٢٠٠ - ٢٠٣)، وانظر: المرجع السابق (١/ ١٦٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ١٤٥ - ١٤٦) (١٦/ ٤٤٦) (١٧/ ٢٨٦ - ٢٨٧)، (١٨/ ٢٢٥)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢١٨)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٣٥)، (٨/ ١٣٢ - ١٣٥، ١٨٦)، الرد على المنطقيين (١٤٧)، وانظر كذلك: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (١/ ٢٧).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٢٦)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ١٤٦).

ومنها: أنه اذا كان مع حاجته تحله الحوادث من غيره، دل على أن غيره متصرف فيه، قاهر له، تحدث فيه الحوادث ولا يمكنه دفعها عن نفسه، وما كان مقهوراً مع غيره لم يكن موجوداً بنفسه، ولا مستغنياً بنفسه، ولا عزيزاً ولا مستقلّاً بنفسه، وما كان كذلك لم يكن إلا مصنوعاً مربوباً، فيكون مُحدَثاً لا قديماً[(١)].

ومع أن قول هولاء هو من الكفر الصريح، المناقض لربوبية الله وأوليته، فإن المقالة الأولى (مقالة أرسطو وأشياعه) أعظم كفراً وجهلاً بالله من قول هؤلاء المتأخرين، حيث لم يثبت الأولون مبدِعاً ولا علة فاعلية للعالم، وإنما أثبتوا علة غائية يتحرك الفلك للتشبه بها[(٢)].

إلا أن حال أرسطو وابن سينا وأشياعهما كما قال الإمام ابن تيمية: «وكان ما ذكره أرسطو وسائر العقلاء مبطلاً لما ذكره ابن سينا وأتباعه في الممكن وتناقضوا فيه، وكان ما ذكره ابن سينا وأتباعه من العقلاء في الواجب بنفسه مبطلاً لما ذكره أرسطو وأتباعه وابن رشد أيضاً من أن الفلك ضروري الوجود، واجب الوجود، لا يقبل العدم»[(٣)].

وفيما يلي بيانٌ لأصل قول الفلاسفة، وأبرز شبههم في قدم العالم.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٣٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/ ١١٣٤)، (١٢/ ١٤٥)، إغاثة اللهفان لابن القيم (٢/ ٢٦١).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١٨٦ - ١٨٧).

❑ المطلب الرابع ❑

بيان أصل قول الفلاسفة وأدلتهم على قدم العالم.

لقد كان الأصل الذي بنى عليه الفلاسفة مذهبهم في هذا الباب هو زعمهم أن الصانع موجِبٌ بالذَّات، وأنه علَّة تامَّة أزلية مستلزمة لمعلولها، لم يتأخر عنها شيء من معلولها، وأن وجود المقتضي التام في الأزل يستلزم وجود مقتضاه في الأزل، ولهذا قالوا بقدم العالم(١).

يقول ابن سينا: «إن العلة لذاتها تكون موجبة للمعلول، فإن دامت أوجبت المعلول دائماً»(٢).

وقد ضرب ابن سينا وغيره من الفلاسفة بعض الأمثلة على مذهبهم في قدم العالم، وأن العالم وإن كان معلولاً لله إلا أنه لم يتقدم بالزمن عليه،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٨٥)، (١٢/ ٢٢٧)، درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١٣٤)، (٩/ ١٩٥)، الصفدية (١/ ١٠) وقد بين شيخ الإسلام ﷺ - في المرجع الأخير - أن الموجب بالذات: «هو الذي تكون ذاته مستلزمة لموجَبه ومقتضاه، فلا يجوز أن يتأخر عنه شيء من موجَبه ومعلوله»، كما بين في الفتاوى (١٢/ ٢١٨) أن «الموجِب بذاته لا يصدر عنه ما يختص بوقت دون وقت؛ إذ لو جاز ذلك لم يكن موجباً بذاته، ولجاز حدوث العالم عنه»، وفي المرجع الأول عرف العلة التامة بأنها: العلة التي تستلزم معلولها، ولا يتأخر عنها معلولها. . .وهي جميع الأمور المعتبرة في الفعل، وهي المقتضي التام لوجود الفعل، وهي جميع شروط الفعل التي يلزم من وجودها وجود الفعل.
وقريب من ذلك تعريف الجرجاني، حيث عرف الموجب بالذات بأنه: الذي يجب أن يصدر عنه الفعل إن كان علة تامة له من غير قصد وإرادة، كوجوب صدور الإشراق عن الشمس، والإحراق عن النار، التعريفات (٣٠٥)، كما عرف العلة التامة بأنها: ما يجب وجود المعلول عندها. وقيل هي: جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء. التعريفات (٢٠١)، وانظر: الجديد في الحكمة لابن كمونة (٢٤٣).

(٢) النجاة في المنطق والإلهيات (٢/ ١٠٩).

حيث مثل لذلك بمثال اليد والخاتم، فقول القائل: حركت يدي فتحرك الخاتم، لا يلزم منه تقدم حركة اليد على حركة الخاتم، بل هما مقترنان في الوجود، فكذلك العالم مع فاعله.

كما مثَّل لذلك بالشمس والشعاع، وأن الشمس وإن كانت فاعلةً للشعاع، إلا أنه ملازم بالزمن لها، لم يتقدم أحدهما على الآخر.

كما قرروا أن لفظ (قبل) و(بعد) قد يأتي لغير القبلية والبعدية الزمنية.

فقد يكون التقدم والتأخر بالذات والعلة، كحركة الإصبع والخاتم كما سبق، وكتقدم حركة الشخص على حركة ظله، وحركة اليد في الماء على حركة الماء.

كما يكون التقدم والتأخر بالطبع، كتقدم الواحد على الاثنين.

ويكون بالمكانة والشرف، كتقدم العالم على الجاهل.

ويكون بالمكان، كتقدم الصف الأول على الثاني، وتقدم مقدم المسجد على مؤخره.

وقد جعل هذه الأمثلة شاهدة على أن الواجب بذاته (الله تعالى) ليس متقدماً بزمن الوجود على الواجب بغيره (العالم)[١].

وقد ذكر الفلاسفة عدداً من الحجج على قولهم بقدم العالم، وكثير من هذه الحجج نقلت عن الفيلسوف برقلس، وهي ما اشتهر عند مؤرخي

---

(١) حول أنواع التقدم والتأخر وأمثلتها، انظر: النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (٢/ ٧٤ - ٧٥، ١١٣)، رسائل إخوان الصفاء (١/ ٤١٢)، رسالة حي بن يقظان لابن الطفيل (٩١)، تهافت الفلاسفة (٥٣، ٦٧)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٢٣٨)، الأربعين في أصول الدين للرازي (٢٣ - ٢٥)، أبكار الأفكار (٣/ ٢٩١ - ٢٩٦)، وانظر كذلك: الصفدية لشيخ الإسلام ابن تيمية (٢/ ٢٩٨).

الفلسفة باسم: شبه برقلس على قدم العالم[١]، وعليها اعتمد ابن سينا في صياغة بعض حججه، وقد تناولها كثير ممن تكلم حول هذه المسألة من أهل السنة والمتكلمين بالبحث والرد[٢].

ومما احتج به الفلاسفة:

الحجة الأولى (وهي أعظم حججهم):

قالوا: العالم إما أن يقال عنه إنه: أ - حادث. أو: ب - قديم.

أ- فإن قيل إنه حادث، فإما أن يكون قد حدث لسببٍ حادث أو لغير سبب.

١ - فإن قيل: إنه قد حدث لغير سبب كان ذلك ترجيحاً لأحد طرفي الممكن بلا مرجح، وهو محال.

٢ - وإن قيل: إنه قد حدث لسبب فالقول في ذلك السبب كالقول فيما قبله (أي يقال: إن هذا السبب الحادث إما أن يكون قد حدث لسبب آخر، أو لغير سبب.. .إلخ) فيلزم من ذلك التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء، بل يلزم عنه الدور الممتنع.

قالوا: فلما بطل هذا الاحتمال الأول تعين القول بالاحتمال الثاني، وهو:

ب - أن العالم قديم[٣].

---

(١) انظر: الشهرستاني ومنهجه النقدي - د.محمد أبو سعدة (١٠١ - ١٠٢).

(٢) كالشهرستاني، كما في: نهاية الإقدام (٤٥ وما بعدها)، والملل والنحل (٢/ ١٤٩)، وابن حزم في الفصل (١/ ١٥) وما بعدها، الأصول والفروع له (٢٦٧وما بعدها) وغيرهما، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٣٣)، درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٨٩)، (٨/ ١٧٢).

(٣) انظر: الصفدية (١/ ١٠)، وانظر كذلك: شرح مقالة اللام لثامسطيوس ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (١٢ - ١٣)، عيون الحكمة لابن سينا (٩١)، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (١/ ١٥ - ١٦)، تهافت الفلاسفة للغزالي (٥٤)، دلالة الحائرين (٣١١)، موسوعة الفلسفة لبدوي (١/ ١٠٣).

وبعبارة أخرى يقال:

جميع الأمور المعتبرة في كون واجب الوجود فاعلاً، والتي تتم بها مؤثريته في العالم:

إما أن تكون موجودة في الأزل، أو لا.

أ - فإن كانت موجودة في الأزل: فيلزم وجود المفعول في الأزل؛ لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها.

ب - وإن لم تكن موجودة في الأزل: فإذا وجد المفعول بعد ذلك لزم أحد أمرين:

١- ترجيح أحد طرفي الممكن بغير مرجح، وهو محال، «والعقل الصريح الذي لم يكذب يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء، وهي الآن كذلك، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء . . . فإن الممكن أن يوجد وأن لا يوجد لا يخرج إلى الفعل، ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب»[(١)].

٢- أن يتجدد سبب حادثٌ (وإلا للزم الحدوث بلا مُحدث): فالقول في حدوث هذا السبب كالقول في الحادث الأول (أي يقال: هذا السبب إما أن يكون قد وجد بغير مرجح، أو لسبب حادث آخر. . .): فيلزم منه التسلسل، وهو محال أيضاً.

فبطلان الأمرين يَبطل الاحتمال الثاني (ب) ويتعين الاحتمال الأول (أ) وهو القول بوجود المفعول في الأزل، وهو القول بقدم العالم[(٢)].

---

(١) النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (٢/ ١١١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٠٥)، (٨/ ٨٥)، (١٢/ ٢١٦)، منهاج السنة النبوية (١/ ١٤٨، ٤٤٢)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٢٠ - ٣٢١، ٣٥١، ٣٦١) (٨/ ١٩٥، ٢٨٢)، (٩/ ١٩٥، ٢٣٧).

قال ابن سينا ذاكراً هذه الحجة بعد بيانه لمذهبه: «وتحقيق هذا أن الذات إذا لم يصدر منه شيء وبقي على ما كان، فلا يصدر عنه إذاً، وإذا صدر فلا بد من تغيير لذاته بحدوث إرادة أو طبع أو شيء مما يشبه هذا، وهذا محال، وهو كامل في ذاته، والأفعال صادرة عنه، فيعلم أنه لا يتوقف على زمان واستعلام وقت هو أولى بالفعل فيه، وحدوث علة غائية، وباعث وحامل، فإن الذات إذا لم يصدر عنه شيء، وكان يعرض أن يصدر فهو في فاعليته ممكن الفعل، والممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بسبب، فإذا كان من لم يكن فاعلاً، فإنما يكون بسبب، والسبب إما أن يكون داخليّاً أو خارجيّاً، ولا جائز أن يكون خارجاً، لأنه لا موجود إلا هو، فلا يجوز أن يؤثر فيه غيره، وإن كان داخلاً فيه، فيكون تغيير وانفعال في ذاته، وكيف يكون قابلاً للتغيير والانفعال، وهو الذي يمحو ما يشاء ويثبت، وعنده أم الكتاب»(١).

الحجة الثانية:

وهي احتجاجهم بالعلة الفاعلية، حيث ذكروا أن الرب لم يزل فاعلاً، فيمتنع أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن، وأن يصير الفعل ممكناً له بعد أن لم يكن، وأن يصير قادراً بعد أن لم يكن، وذلك للمحذورين المتقدمين في الحجة السابقة، فيجب أنه ما زال فاعلاً، وجعلوا ذلك مستلزماً لقدم العالم، إذ زعموا أن الفاعل مقارنٌ لمفعوله في الزمان(٢).

قال الإمام ابن تيمية ﷺ: «وهذه أعظم عمدة متأخريهم، كابن سينا

---

(١) الرسالة العرشية لابن سينا (١٣ - ١٤)، وانظر: الإشارات والتنبيهات له مع شرح الطوسي (٣/ ٩٠ - ٩٧، ١١٠)، النجاة في المنطق والإلهيات (٢/ ٧٨ - ٧٩، ١٠٨ - ١١٢).

(٢) انظر: النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (٢/ ١١)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٠٠، ٣٣٣).

وأمثاله، وهي أظنها منقولة عن برقلس، وأما (أرسطو) وأتباعه فهم لا يحتجون بها، إذ ليس هو عندهم فاعلاً»(١).

الحجة الثالثة:

هي احتجاج أرسطو ومن تبعه بوجوب قدم الزمان والحركة، وأنه لم تزل الحركة موجودةً، والزمان موجوداً، وأنه يمتنع حدوث هذا الجنس وهذا.

وبيان هذه الحجة أنهم قالوا: إذا فرضنا أن العالم والزمان حادث، وأن الباري متقدم على العالم والزمان بالزمان، فقبل وجود العالم والزمان زمانٌ كان العالم فيه معدوماً، وهو لا نهاية له في القدم، وهذا تناقض؛ لأنه يستدعي وجود زمان لا نهاية له قبل الزمان الحادث، وعليه فيستحيل القول بحدوث الزمان، ويلزم قدمه.

ثم قالوا: وإذا وجب قدم الزمان (والزمانُ هو قَدرُ الحركة) وجب قدم الحركة، وإذا ثبت قدم الحركة ثبت قِدم المتحرك - وهو الجسم - فلزم قدم العالم(٢).

الحجة الرابعة:

- ومما احتج به ابن سينا نقلاً عن أرسطو: أن كل حادث فهو قبل

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٣٣).

(٢) انظر: الطبيعة لأرسطو (٨٦٢)، الكون والفساد له (٢٥٢ - ٢٥٣)، ومقالة اللام له (٧، ٩)، وشرح مقالة اللام لثامسطيوس ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، د: بدوي (١٢ - ١٣)، تهافت الفلاسفة (٦٧ - ٦٨)، دلالة الحائرين (٣٠٩)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٧٤)، موسوعة الفلسفة لبدوي (١/ ١٠٣)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٥٩)، (٦/ ٣٣٤) (١٨/ ٢٤١)، الصفدية (٢/ ١٣٧، ١٦٧).

حدوثه ممكن لذاته؛ (لأنه ليس واجباً؛ لعدمه السابق، ولا ممتنعاً؛ لوجوده الحادث).

- فإمكان الوجود حاصل لهذا الحادث قبل وجوده.
- و (إمكان الوجود) وصفٌ إضافي، لا قوام له بنفسه، ولا بد له من محل يضاف إليه.
- وهذا المحل هو المادّة لا غيرها، فيضاف هذا الإمكان إليها.
- والمادة لا يكون لها مادة، فلا يمكن أن تحدث؛ إذ لو حدثت لكان إمكان وجودها سابقاً على وجودها وكان الإمكان قائماً بنفسه، غير مضاف إلى شيء، مع أنه وصف إضافي لا يعقل قائماً بنفسه.
- والنتيجة أن المادة ليست حادثة، فتكون قديمة.

وخلاصة هذه الحجة: أن العالم لو فرض حادثاً لكان ممكناً قبل حدوثه، والإمكان وصف إضافي لا يقوم بنفسه، فلا بد له من محل يضاف إليه، ولا محل إلا المادة، فلا تكون المادة حادثة، فيلزم أن تكون قديمة[(١)].

هذه أبرز حجج الفلاسفة التي احتجوا بها على قولهم بقدم العالم، وفيما يلي بيان فسادها وانقلابها.

---

(١) انظر: النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (٢/ ٧٠ - ٧١)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٣٣)، تهافت الفلاسفة للغزالي (٧٤ - ٧٥)، دلالة الحائرين لموسى بن ميمون (٣١٠)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٣٤)، الصفدية (١٣٧/٢).

❑ المطلب الخامس ❑

قلب أدلة الفلاسفة التي احتجوا بها على قدم العالم.

جميع ما احتج به الفلاسفة على قولهم بقدم العالم لا يدل على ما ذهبوا إليه، فليس في أدلتهم ما يدل على قدم شيء بعينه من العالم أصلاً، وإنما غاية حججهم تنتهي إلى الدلالة على ما قرره السلف من قدم نوع الفعل، وأن الرب لم يزل فاعلاً، وأن الحوادث متسلسلة في الماضي، ولا أول لها، فحججهم - وإن أبطلت قول المتكلمين - إلا أنها لم تدل على قدم شيء من العالم بعينه؛ لأن ما كان حادثاً امتنع أن يكون قديماً، وإنما دلت أدلتهم على ما نطقت به النصوص، وأثبته السلف، من أن الباري تعالى لم يزل فعَّالاً لما يريد، وبهذا تنقلب سائر حججهم عليهم، وتفصيل ذلك بما يلي:

أولاً: الردُّ على أصل مقالتهم، وقلبُها.

أما أصل قولهم، وهو أن الصانع موجِبٌ بالذَّات، وأنه علة تامَّة أزلية مستلزمة لمعلولها، لم يتأخر عنها شيء من معلولها، فأساس الرد على هذا الأصل هو إبطال قولِهم بالعلة التامة وقولِهم بالموجب بالذات - على ما سبق من تعريفهما - فإن أصلهم هذا ينقلب عليهم، ويفسد مذهبهم، وبيان ذلك بما يلي:

أما لفظ (الموجب بالذات) فهو لفظ مجمل:

١- فإن أريد به: أنه يوجب ما يحدثه بمشيئته وقدرته: فإنه معنى صحيح، ولا منافاة بين كونه فاعلاً بالقدرة والاختيار وبين كونه موجِباً بالذات بهذا التفسير، ولا يستلزم هذا التفسير القول بقدم العالم، بل يستلزم حدوثه، ولكنهم لم يريدوا هذا المعنى.

٢- وإن أريد به: أنه يوجب شيئاً من الأشياء بذات مجردة عن القدرة والاختيار: فهذا معنى باطل وممتنع.

٣- وإن أريد به: أن علّةً تامة أزلية تستلزم معلولها الأزلي، بحيث يكون

من العالم - الفلك أو غيره - ما هو قديم بقدمه، لازم لذاته أزلاً وأبداً - وهذا هو مرادهم - فإن هذا معنى باطل أيضاً.

فالحاصل أن الموجب بالذات إذا فسر بما يقتضي قدم شيء من العالم مع الله، أو فسر بما يقتضي سلب صفات الكمال عن الله فهو باطل.

وإن فسر بما يقتضي أنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن فهو حق، فإن ما شاء وجوده فقد وجب وجوده بقدرته ومشيئته، لكن لا يقتضي هذا أنه شاء شيئاً من المخلوقات بعينه في الأزل، بل مشيئته لشيء معين في الأزل أمر ممتنع(١).

وأما لفظ: (العلة التامة) - على ما سبق من معناه - فإنه معنىً باطل، وبيان بطلانه بأن يقال:

- **العلة التامة الأزلية يستحيل أن يصدر عنها حادث؛** لأن العلة التامة مستلزمة لمعلولها، يقترن بها معلولها، ولا يجوز أن يتأخر عنها شيء من معلولها، فلا يمكن أن يصدر عن العلة التامة أمرٌ حادثٌ، لا بواسطة ولا بغير واسطة؛ لأن تلك الواسطة إن كانت من لوازم وجود العلة التامة كانت قديمة معها، فامتنع صدور الحوادث عنها، وإن كانت حادثة، كان القول فيها كالقول في غيرها.
- **ولكن وجود الحوادث في هذا العالم أمرٌ مشهود ومعلوم بالضرورة،** لا ينكره إلا مكابر، كحركة الأفلاك وغيرها، والمُحْدَث المعيَّن لا يكون أزليّاً، «والفلاسفة يسلِّمون أن ليس علة تامة في الأزل لجميع الحوادث التي تحدث شيئاً بعد شيء»(٢).
- **ونتيجة ذلك: أن وجود هذه الحوادث دليلٌ على أن فاعلها ليس بعلة تامَّة،** مع أن هذه الحوادث لا يمكن أن تصدر إلا عن الواجب بنفسه،

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ١٦٤ - ١٦٥) بتصرف.
(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٢٢١).

والذي أسماه هؤلاء: علة تامة، وإلا لزم أحد محالين، إما التسلسل الممتنع، أو الترجيح بغير مرجح.

- وإذا انتفت العلة التامة في الأزل بطل القول بقدم العالم[(١)].

فهؤلاء المتفلسفة فروا من القول بأن الحوادث المشهودة قد أحدثها القادر بغير سبب، وذهبوا إلى أنها تحدث بغير مُحدِث أصلاً، لا قادر ولا غير قادر، هذا لازم قولهم، فكان ما فروا إليه شرّاً مما فروا منه، وكانوا شرّاً من المستجير من الرمضاء بالنار، وكان قولهم مستلزماً ألا يحدث في العالم شيء أصلاً، وهذا خلاف المشهود المعلوم بالحس والضرورة، وكل حجة تقتضي خلاف المشهود فهي من السفسطة[(٢)].

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «كلُّ ما تذكرونه من الشبه على نفي حدوث هذا العالم يلزمكم مثله في حدوث كل حادث ... وإنما وقع التلبيس منكم أنكم أخذتم تحتجون على قدم الأفلاك أو مواد الأفلاك بحجج ليس فيها ما يقتضي ذلك، بل إما أن تقتضي الحجة نفي الفعل والإحداث بالكلية، فيعلم فسادها بالضرورة والاتفاق، وإما أن تقتضي أن كل حادث مسبوق بحادث، وهذا لا يدل على قدم هذا العالم، بل على أن الرب لم يزل فاعلاً، إما أفعالاً تقوم بنفسه، وإما مفعولات منفصلة تحدث شيئاً بعد شيء، وليس في واحد من هذين ما يقتضي صحة قولكم، بل كل منهما يناقض قولكم»[(٣)].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٣٥) (٨/ ٨٦) (٩/ ٢٨١)، (١٢/ ١٤٦ - ١٤٨، ١٨٧ - ١٨٨، ٢٢٠ - ٢٢٥) وفي هذا الموضع الأخير مزيد تفصيل لإبطال القول بالعلة التامة، وكذلك: منهاج السنة النبوية (١/ ١٤٨ - ١٥٠، ٢٣٤، ٢٤١ - ٢٤٢)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٤٣، ٣٥٨، ٣٦٩، ٣٩٢، ٤٠٠ - ٤٠١) (٢/ ١٥١، ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٧)، (٩/ ١٥٤ - ١٥٥، ٢١٤ - ٢١٨)، الرد على البكري (١/ ٤٢١ - ٤٢٣) .

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/ ٢٨١)، منهاج السنة النبوية (١/ ٢٤١ - ٢٤٢)، درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١٠٨).

(٣) الصفدية (١/ ١٣٤).

وأما قولهم: المعلول يقترن بعلته، ويمتنع أن يتقدم عليها، وما خرجوا به من ذلك من اقتران العالم (المعلول) بالعلة الموجبة، فيلزم من ذلك قدم العالم لقدم علته، فيقال في ذلك:

إن علاقة العلة بالمعلول تأتي على وجهين:

الأول: أن يُراد بالعلة ما تكون مُبدِعةً للمعلول، فلا يسلم أن المعلول - في هذه الحال - يقترن بعلته، بل العلة المبدِعة متقدمة على المعلول المُبدَع بالاضطرار، والقول بأن الشيء مفعول ومصنوع مع كونه أزليّاً جمع بين الضدين، فـ«إن العلم بكون الشيء مقدوراً مراداً يوجب العلم بكونه محدثاً، بل العلمُ بكونه مفعولاً يوجب العلم بكونه محدثاً؛ فإن الفعل والخلق والإبداع والصنع ونحو ذلك لا يعقل إلا مع تصور حدوث المفعول، وأيضاً فالجمعُ بين كون الشيء مفعولاً وبين كونه قديماً أزليّاً مقارناً لفاعله في الزمان جمعٌ بين المتناقضين، ولا يعقل قطُّ في الوجود فاعل قارنه مفعوله المعين، سواء سُمِّي علة فاعلة، أو لم يسم»[(١)].

ودعوى الاقتران - والحال هذه - من الباطل المعلوم بصريح العقول، وسليم الفطر، «ولما كان هذا مستقرّاً في الفطر، كان نفس الإقرار بأنه خالق كل شيء موجباً لأن يكون كل ما سواه محدثاً مسبوقاً بالعدم»[(٢)].

الثاني: أن يراد بالعلة ما ليس كذلك، كما مثلوا به من حركة الخاتم باليد، وحصول الشعاع عن الشمس، فليس هذا من باب الفاعل والمفعول، بل هو من باب الشرط والمشروط، وهو باب آخر يختلف في الأحكام عن سابقه، فإن الشرط قد يقارن المشروط، كما تقارن الصفة الموصوف، من مثل مقارنة الحياة للعلم، وأما الفاعل فيمتنع أن يقارنه مفعوله المعين.

---

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ١٦٩ - ١٧٠).

(٢) الرد على المنطقيين (١٤٨)، وضمن مجموع الفتاوى (٩/ ١٣٩).

فإن أريد بكون العالم معلولاً المعنى الثاني فهو باطل، ولا دليل لهم عليه.

وإن أريد بكون العالم معلولاً لصانعه المعنى الأول، فالمعنى صحيح[١]، وهذا لا يقتضي قدم العالم، بل يقتضي نقيض ذلك من حدوث أعيان الموجودات، «وإن لم يمتنع أن يكون فاعلاً لشيء بعد شيء؛ فقدم نوع الفعل كقدم نوع الحركة، وذلك لا ينافي حدوث كل جزء من أجزائها، بل يستلزمه؛ لامتناع قدم شيء منها بعينه»[٢].

ومن المعلوم أن ابن سينا يقرُّ بالمعلول بالمعنى الأول (العلَّة المبدعة للمعلول)، فإقراره به ينقلب عليه، ويلزمه القول بنقيض مذهبه من القول بقدم العالم.

وما ذكروه عن العلة التامة يستدعي الإشارة إلى مسألة اقتران العلة الفاعلة بالمعلول المفعول، واقتران الأثر بالمؤثر التام، وللناس فيها ثلاثة أقوال[٣]:

القول الأول: قول ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة المليّين، حيث ذهبوا إلى أن المفعول المصنوع المبتدع المعين كالفلك يقارن فاعله أزلاً وأبداً، فلا يتقدم الفاعل على مفعوله تقدماً زمانيّاً.

والقول الثاني: قول المتكلمين، وهو القول بأن المؤثر التام يتراخى عنه

---

(١) وإن كان التعبير عن الله تعالى بالعلة الفاعلة لا يصح؛ لعدم الورود، وعدم تمحُّض الحسن في اللفظ.

(٢) الرد على المنطقيين ضمن مجموع الفتاوى (٩/ ١٣٩)، وانظر نفس المرجع والجزء (ص١٣٨ - ١٣٩)، و: مجموع الفتاوى (١٢/ ١٤٧، ٥٩١)، منهاج السنة النبوية (١٦٩ - ١٧٠، ٢٢١)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٤٠١ - ٤٠٥) (٣/ ٢٩٩).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٧٧ - ٢٧٨) (٩/ ٢٨١ - ٢٨٢)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٦٦ - ٣٦٧).

أثره، ثم يحدث الأثر من غير سبب اقتضى حدوثه.

والقول الثالث: هو قول السلف والأئمة، وعليه دل الكتاب والسنة، وهو: «أن المؤثر التام يستلزم وقوع أثره عقب تأثره التام، لا يقترن به، ولا يتراخى.

كما اذا طَلَّقْتَ المرأةَ فطَلُقت، وأعتقت العبد فعتق، وكسرت الإناء فانكسر، وقطعت الحبل فانقطع، فوقوع العتق والطلاق ليس مقارناً لنفس التطليق والإعتاق بحيث يكون معه، ولا هو أيضاً متراخ عنه، بل يكون عقبه متصلاً به، وقد يُقال: هو معه ومفارق له، باعتبار أنه يكون عقبه متصلاً به، كما يُقال: هو بعده متأخر عنه، باعتبار أنه إنما يكون عقب التأثير التام، ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٨٢﴾ [يس: ٨٢]، فهو سبحانه يكوِّن ما يشاء تكوينه، فإذا كوَّنه كان عقب تكوينه متصلاً به، لا يكون مع تكوينه في الزمان، ولا يكون متراخياً عن تكوينه بينهما فصل في الزمان، بل يكون متصلاً بتكوينه كاتصال أجزاء الحركة والزمان بعضها ببعض.

وهذا مما يُستدل به على أن كل ما سوى الله حادث، كائن بعد أن لم يكن، وإن قيل مع ذلك بدوام فاعليته ومتكلميته»(١).

ثم إن ما ذكره الفلاسفة من الأمثلة تنقلب عليهم أيضاً.

فأما مثال الأصبع والخاتم، فقد قال عنه شيخ الإسلام ﷺ: «والمثل الذي يذكرونه من قولهم: حرَّكت يدي فتحرك خاتمي، أو كمي، أو المفتاح، ونحو ذلك حجة عليهم لا لهم، فإن حركة اليد ليست هي العلة التامة، ولا الفاعل لحركة الخاتم، بل الخاتم مع الإصبع كالإصبع مع

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/ ٢٨٢)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٦٦)، (٤/ ٢٩١)، (٨/ ١٣٤).

الكف، فالخاتم متّصل بالإصبع، والإصبع متصلة بالكف، لكن الخاتم يمكن نزعها بلا ألم، بخلاف الإصبع، وقد يعرض بين الإصبع والخاتم خلو يسير، بخلاف أبعاض الكف، ولكن حركة الإصبع شرط في حركة الخاتم، كما أن حركة الكف شرط في حركة الإصبع، أعني في الحركة المعينة التي مبدؤها من اليد، بخلاف الحركة التي تكون للخاتم أو للإصبع ابتداء، فإن هذه متصلة منها إلى الكف، كمن يجر إصبع غيره فيجر معه كفه»[1].

وكذلك ما ذكروه من مثال الشمس والإشعاع، فإنه ينقلب عليهم أيضاً، فإنهم قد ذكروه شاهداً على اقتران العلة بالمعلول زمانياً، ولكن الذي استقر عليه الأمر - على ما وصل إليه علم الفلك والفيزياء الحديث - أن طلوع الشمس سابقٌ على وصول شعاعها إلى الأرض بما يقارب الثماني دقائق، وهي مدة انتقال الضوء من الشمس إلى الأرض.

وقد ذكر شيخ الإسلام ﷺ في رد هذا المثال عليهم ما هو مقارب لما تقرر فلكياً في العصر الحديث، حيث قال ضمن رده عليهم: «لا يعقل في الخارج فاعلٌ يقارنه مفعوله، سواءً سميتموه علة تامة أو لم تسموه، وما تذكرونه من كون الشمس فاعلةً للشعاع، وهو مقارن لها في الزمان، مبنيٌّ على مقدمتين: على أن مجرد الشمس هي الفاعلة، وأنه مقارن لها بالزمان، وكلتا المقدمتين باطلة، فمعلوم أن الشعاع لا يكفي في حدوثه مجرد الشمس، بل لا بد من حدوث جسم قابلٍ له، ولا بد مع ذلك من زوال الموانع، وأيضاً فلا نسلم لكم أن الشعاع مقارن للشمس في الزمان، بل قد يقال: إنه متأخر عنها، ولو بجزء يسير من الزمان»[2].

---

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ١٧٠ - ١٧١)، وانظر: المرجع السابق (١/ ٢٢٢ - ٢٢٣)، الصفدية (٢/ ١٢٨، ١٤٧ - ١٤٨).

(٢) منهاج السنة النبوية (١/ ٢٢٢).

فلم يثبت الاقتران الزماني حينئذٍ، وبهذا فإن هذا المثال مما ينقلب على هؤلاء، إذ إن العلة فيه قد تقدمت على معلولها، ولم تقترن به.

ومثل ذلك يقال في ما مثلوا به من حركة الشخص وحركة ظلّه، فإن الثابت أن حركة الشخص سابقة لحركة ظله بفترة يسيرة - قد لا يدركها البصر الإنساني - وهي مدة انتقال الضوء من أطراف الشخص إلى الجسم المنعكس (الأرض أو غيرها)، فبطل وانقلب مثالهم.

وكذلك ما قرروه من أن التقدم والتأخر قد يطلق على غير التقدم الزماني، هو تقرير مستدرك، بل إنه ينقلب عليهم أيضاً.

فقد ذكروا أن التقدم والتأخر يكون بالذات والعلة كحركة الإصبع، ويكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين، ويكون بالمكانة كتقدم العالم على الجاهل، ويكون بالمكان كتقدم الصف الأول على الثاني وتقدم مقدم المسجد على مؤخره.

فهذا التقرير فيه نظر، ذلك أن المعروف في التقدم والتأخر هو التقدم والتأخر الزماني، فإن (قبل) و (بعد) و (مع) ونحو ذلك معانيها لازمة للتقدم والتأخر الزماني، وإن أطلقت على غيره فهي راجعة له، ولازمة له.

قال شيخ الإسلام مبيناً ذلك:

«أما التقدم بالعليَّة أو الذات مع المقارنة في الزمان: فهذا لا يعقل ألبتة، ولا له مثال مطابق في الوجود، بل هو مجرد تخيّل لا حقيقة له.

وأما تقدم الواحد على الاثنين: فإن عني به الواحد المطلق فهذا لا وجود له في الخارج، ولكن في الذهن(١)، والذهن يتصور الواحد المطلق

---

(١) وقد نص ابن سينا بنفسه على أن «المعنى العام لا وجود له في الأعيان، بل وجوده في الذهن» كتاب التعليقات لابن سينا (١٥٥)، وانظر نفس المرجع (١٦٥، ١٦٦، ١٨٣).

قبل الاثنين المطلق، فيكون متقدماً في التصور تقدماً زمانياً، وإن لم يُعنَ به هذا فلا تقدم، بل الواحد شرطٌ في الاثنين، مع كون الشرط لا يتأخر عن المشروط بل قد يقارنه، وقد يكون معه، فليس هنا تقدم واجب غير التقدم الزماني.

وأما التقدم بالمكان: فذاك نوع آخر، وأصله من التقدم بالزمان، فإن مُقَدَّم المسجد تكون فيه الأفعال المتقدمة بالزمان على مُؤَخَّره، فالإمام يتقدم فعله بالزمان لفعل المأموم، فسمي محل الفعل المتقدم متقدماً، وأصله هذا.

وكذلك التقدم بالرتبة: فإن أهل الفضائل مقدمون في الأفعال الشريفة والأماكن وغير ذلك على من هو دونهم، فُسمي ذلك تقدماً، وأصلُه هذا.

وحينئذ فإن كان الرب هو الأول المتقدم على كل ما سواه كان كل شيء متأخراً عنه، وإن قُدِّر أنه لم يزل فاعلاً فكلُّ فعل معين ومفعول معين هو متأخر عنه...»[(١)].

فالحاصل أن ما ذكروه من أقسام التقدم والتأخر - وكذا الأمثلة السابقة - لا تخلو من إحدى حالات ثلاث:

١- إما أن تكون مغالطة علمية لا أصل لها، فهي مردودة.

٢- وإما أن تكون راجعة إلى الشرط والمشروط، فذا باب آخر غير باب الفاعلية كما تقدم.

٣- وإما أن تعود إلى التقدم الزماني، فيكون التمثيل بها شاهداً عليهم لا لهم.

---

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ١٧١ - ١٧٢)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٠٠).

ثانياً: قلب أدلتهم.

قلب الحجة الأولى:

والرد عليها (وقلبها) من وجوه:

الوجه الأول: قول الفلاسفة في هذه الحجة: «جميع الأمور المعتبرة في كون واجب الوجود فاعلاً: إما أن تكون موجودة في الأزل أو لا . . إلخ». كلامٌ يحتاج إلى تفصيل، فهل المراد الأمور التي يتم بها مؤثرية الباري في كل واحدٍ من آحاد العالم، أو في جملة العالم؟

أ - فإن أريد: الأمور التي تتم بها مؤثريَّة الباري في كلٍّ واحدٍ من آحاد العالم، فهذه الأمور ليست بأسرها أزلية، بل حدوث كل واحدٍ منها مفتقرٌ إلى حادث قبله، وهكذا.

وهذا النوع من التسلسل جائز عندكم.

ب - وإن أريد: الأمور التي تتم بها مؤثوية الباري في جملة العالم، فإنه يُقال:

جملة العالم ليس متوقفاً على أمور معينة حتى يصح عليها هذا التقسيم، بل بعض العالم يتوقف على أمور، وبعضه الآخر يتوقف على أمور أخرى، وكل بعضٍ منه يتوقف على أمور حادثة، وتلك الأمور تتوقف على أمور أخرى، وهكذا.

وهذا يلزم منه التسلسل في نوع الحوادث، وهو جائز عندكم أيضاً[1].

الوجه الثاني - وهو متصل بما قبله - وهو: أن قولهم في حجتهم المذكورة: «إن قيل إن العالم قد حدث لسبب. . . فيلزم من ذلك التسلسل الممتنع» يقال فيه: ليس الأمر كذلك، بل ما ذكرتموه هنا باطل حتى على أصلكم، فإن التسلسل المفروض هنا ليس هو التسلسل المحال، بل هو من

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٢٣٩).

التسلسل الجائز عندكم وعند سلف الأمة، فهو من التسلسل في الآثار، لا في المؤثرات، وبهذا يتبين أن احتجاجهم ببطلان التسلسل ينقلب عليهم.

وقد تقدمت الإشارة إلى أنواع التسلسل، وما هو جائز منها وممتنع، وأن التسلسل المقول هنا هو التسلسل في الآثار المتعاقبة، وهو ما يقتضي كون الربِّ فاعلاً للأشياء شيئاً بعد شيء، ولا يلزم منه أن يكون شيءٌ من هذه الأشياء قديماً بعينه، فلا حجة للفلاسفة به[١].

الوجه الثالث: أن يقال: دوام الحوادث (بحدوث حادث بعد حادث بلا نهاية) إما أن يكون ممكناً في العقل أو ممتنعاً.

أ - فإن كان ممتنعاً في العقل: لزم أن الحوادث جميعها لها أول - كما يقول ذلك من يقوله من أهل الكلام - وبطل قولكم بقدم حركات الأفلاك.

ب - وإن كان ممكناً: أمكن أن يكون حدوث ما أحدثه الله تعالى - كالسماوات والأرض - موقوفاً على حوادث قبل ذلك، كما تقولون أنتم فيما يحدث في هذا العالم من الحيوان والنبات والمعادن والمطر والسحاب وغير ذلك، فيلزم فساد حجتكم على التقديرين[٢].

ووجه القلب في هذا الرد أن حاصل حجج الفلاسفة في قولهم بقدم العالم أنه يلزم من عدم العلة القديمة التامة أحد أمرين: التسلسل، أو الترجيح بغير مرجِّح.

فيقال لهم: إنكم تقرون بجواز التسلسل عند التحقيق، فإن أصل قولكم هو أن الحوادث متسلسلة شيئاً بعد شيء، وأن حركات الفلك توجب استعداد القوابل لأن تفيض عليها الصور الحادثة من العلة القديمة، وأن

---

(١) انظر: مبحث: (قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث) من هذه الرسالة.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٨٧ - ٨٨) (١٢/ ١٨٨)، الصفدية (١/ ١٣١ - ١٣٢)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٧٠)، شفاء العليل لابن القيم (٢١١).

العقل الفعّال قد يفعل حيناً ويترك حيناً، وإذا كان التسلسل جائزاً عندكم لم يمتنع حدوث الحوادث عن غير علة موجبة للمعلول وإن لزم التسلسل، فعاد قولهم إلى الإقرار بجواز التسلسل، وهذا الإقرار ينقلب عليهم ويبطل حجتهم السابقة المبنية علي القول ببطلان التسلسل(١).

قال شيخ الإسلام ﷬ بعد ذكر هذا الرد: «واعلم أنه ليس لهم حجة صحيحة على قدم العالم أصلاً، بل غايةُ ما يقررون أنه لا بد من دوام فعل الفاعل، فبتقدير أن يكون فعله دائماً بذاته شيئاً بعد شيء يبطل قولهم، وبتقدير أن يكون كل مفعول محدثاً، وهو مسبوق مفعول محدث يبطل قولهم»(٢).

الوجه الرابع: مما ينقلب به هذا الدليل عليهم أنهم قد بنوا هذه الحجة على أن فرض حدث العالم يلزم منه أمران ممتنعان: الترجيح بلا مرجح، وحلول الحوادث بالقديم، إذ يلزم منه التسلسل، فيقال: إن كلا هذين الممتنعين ينقلبان عليكم:

أما الممتنع الأول: وهو الترجيح بلا مرجح، فإنكم قد جعلتم ترجيح الفاعل لأحد طرفي الممكن بلا مرجح أمراً ممتنعاً، وجعلتم ذلك دليلاً على امتناع حدوث العالم، ووجوب بقائه على ما كان عليه.

فيقال: إن هذا الأمر ينتقض وينقلب عليكم باعتبارين:

الاعتبار الأول: ما في العالم من تقديرات مخصوصة، وصفات مخصوصة، وهي مما يدركه الحس والعقل بالضرورة، فإن جميع هذه الصفات والتقديرات من الممكنات، إذ إن كون هذه المخلوقات على خلاف ما هي عليه من لون وشكل ومكان وحجم. . .إلخ هو مما لا يحيله العقل،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/ ٣٢١ - ٣٢٢)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٦٩ - ٣٧٠)، وانظر كذلك: دلالة الحائرين (٣٢١).

(٢) الصفدية (١/ ١٣١ - ١٣٢).

بل يقضي بإمكانه.

وبهذا يقال: إذا امتنع ترجيح وجود العالم بعد عدمه لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح، لزم امتناع ثبوت هذه التقديرات والصفات دون غيرها، بل لزم عدم العالم على التحقيق، لأن تلك الصفات والتقديرات لازمة للوجود، لا يمكن أن ينفك موجود عنها بحال.

فكان قولهم بامتناع الترجيح بلا مرجح موجباً لانتفاء هذه التقديرات والصفات جميعاً، ولازم ذلك القول بعدم العالم لا قدمه، فانقلب هذا القول عليهم.

ويقال لهم: مهما قدرتم من المرجحات لتلك الصفات أمكننا القول بمثلها في أصل وجود العالم كما قلتم بها في صفاته وقدره، وإن قلتم بجواز الترجيح بلا مرجح في تلك الصفات لزمكم القول بذلك في أصل الوجود، فعلى أي تقدير ينتقض وينقلب هذا الأصل عليهم.

وبهذا يبطل قولهم بالموجِب بالذات؛ فإن الموجب بالذات لا يخصص مثلاً عن مثل؛ لأن المقادير والأحياز والجهات والأمكنة والأشكال وسائر الصفات في حقه سواء، فحيث ثبت بالضرورة وجود صفات معينة وأشكال وأحياز معينة للكائنات بطل القول بالموجب بالذات، وحيث بطل القول بالموجب بالذات ثبت أنه تعالى موجدٌ بالاختيار، وبطل القول بقدم العالم[1].

والاعتبار الثاني: ما في العالم من حوادث متجددة، فالحوادث المتجددة تقتضي تجدد أسباب حادثة؛ لأن ترجيح حدوثها على عدمه مفتقر لمرجح، فالحدوث أمر ضروري على كل تقدير.

---

(١) انظر: المرجع السابق (١/ ١٣٢)، وانظر كذلك: نهاية الإقدام للشهرستاني (١٢ - ١٦)، تهافت الفلاسفة (٦٣ - ٦٥).

فهذه الحوادث إما أن تكون متوقفة على العلة التامة، أو على غيرها.

أ - فإن كانت الحوادث متوقفة على العلة التامة: فإنه يلزم أن تكون هذه الحوادث مقارنة لهذه العلة في الأزل، وهذا باطل بالضرورة والحس، إذ إنه مناقض لكونها حوادث.

ب - وإن كانت الحوادث متوقفة على غير العلة التامة: فهذا الغير إما أن يكون قديماً أو حادثاً:

١/ فإن كان قديماً: كان هذا القديم مقارناً للعلة التامة، فكانت تلك الحوادث أيضاً مقارنة للعلة التامة، وهذا باطل بالضرورة، كما سبق في (أ).

٢/ وإن كان حادثاً: فالقول في سبب حدوثه كالقول في غيره من الحوادث (أي يقال فيه: إما أن يكون متوقفاً على العلة التامة أو على غيرها. . .إلخ).

قال الإمام ابن تيمية ﷺ: «فهؤلاء الفلاسفة أنكروا على المتكلمين - نفاةِ الأفعال القائمة به - أنهم أثبتوا حدوث الحوادث بدون سبب حادث مع كون الفاعل موصوفاً بصفات الكمال، وهم أثبتوا حدوث الحوادث كلها بدون سبب حادث، ولا ذات موصوفة بصفات الكمال، بل حقيقة قولهم أن الحوادث تحدث بدون محدِثٍ فاعل، إذ كانوا مصرحين بأن العلة التامة الأزلية يجب أن يقارنها معلولها، فلا يبقى للحوادث فاعل أصلاً، لا هي ولا غيرها.

فعلم أن قولهم أعظم تناقضاً من قول المعتزلة ونحوهم، وأن ما ذكروه من الحجة في قدم العالم هو على حدوثه أدل منه على قدمه باعتبار كل واحدة من مقدمتي حجتهم»[1].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٧١)، وانظر: نفس المرجع (١/ ٣٩٢، ٤٠٥) (٤/ ١٢) (٨/ ١٣٣) (٩/ ٢١٥)، وانظر كذلك: تهافت الفلاسفة للغزالي (٦٥ - ٦٧).

- وأما الممتنع الثاني، وهو حلول الحوادث بالقديم، فإنهم قد أدرجوا أصلهم في امتناع حلول الحوادث بالقديم ضمن نظم الدليل، كما سبق بيانه.

فيقال: إن تقريركم لهذا الأصل دالٌّ على حدث العالم، لا قدمه، وبيان ذلك بأن يقال: القديم - على أصلكم - لا تقوم به الحوادث، والعالم قد قامت فيه الحوادث، وذلك أمر مشاهد ومعلوم بالضرورة، فالنتيجة الضرورية: أن العالم ليس بقديم، فانقلب أصلهم ودليلهم عليهم[(١)].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «مبنى حجتهم على امتناع ترجيحٍ بلا مرجح تامّ، وامتناع التسلسل، وهم قائلون بالأمرين، فإنهم يقولون بتسلسل الحوادث، ويقولون: إن الحوادث حدثت بلا مرجح تام، وإذا قالوا: نحن رددنا على من أثبت ذاتاً معطلة عن الفعل، فعلت بعد أن لم تكن فاعلة، قيل لهم: هذا قول طوائف من أهل الكلام، ليس هذا القول منصوصاً عن الأنبياء، لا في التوارة، ولا في الإنجيل، ولا في القرآن، ولا يلزم من بطلان هذا القول قدم العالم، ومخالفة ما أخبرت به الرسل، بل نقول: إن كان هذا القول ممكناً بطل ردُّكم له، وإن كان ممتنعاً لم يلزم إلا دوام فعل الفاعل، لا أزلية هذه الأفلاك، ولا أزلية شيء بعينه من الممكنات»[(٢)].

والحاصل أن ما ذكروه من ممتنعات - على التسليم بها - إنما تصحح مذهب السلف من دوام فاعلية الرب، وتفرُّده بالأوليَّة والقِدَم، وحدوث كل ما سواه سبحانه، ولا تدل على قدم شيء من العالم، وبذلك تنقلب تلك الحجة عليهم.

الوجه الخامس: وأما قولهم: «إن لم يكن الرب علة تامة أزلية لزم

---

(١) انظر: الصفدية (١/ ١٣٢ - ١٣٣).

(٢) المرجع السابق (١/ ١٣٣)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٨٧)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٤٠٥)، منهاج السنة النبوية (١/ ١٧٧).

الحدوث بلا سبب...».

فقد قال شيخ الإسلام في جوابه: «هذا إنما يلزم إذا لم يكن متكلماً إذا شاء، تقوم به الأفعال الاختيارية بقدرته تعالى، وإلا فعلى هذا التقدير لم يزل ولا يزال قادراً على الفعل، متكلماً إذا شاء، وحينئذ فما حصل بمشيئته وقدرته من أقواله وأفعاله يكون هو السبب لما بعده، وإن قالوا: هذا يستلزم قيام الحوادث به، قيل لهم: ... قيام الحوادث بالقديم جائز عندكم، ومن أنكر ذلك من أهل الكلام فإنما أنكره لاعتقاده أن ما قامت به الحوادث فهو حادث، فإن كان هذا الاعتقاد صحيحاً بطل قولكم بقدم الأفلاك، وإن كان باطلاً بطلت حجة من قال: إن القديم لا تقوم به الحوادث، فلا يمكنكم على التقديرين أن تقولوا: إنه لا تقوم به الحوادث»[1].

وفي هذا الجواب المتين من شيخ الإسلام بيان للجواب السديد على سؤال الفلاسفة الكبير عن السبب الحادث والمرجح لحدوث الكائنات، وهو السبب الذي غفل عنه المتكلمون، لمّا وافقوا الفلاسفة على أصلهم في نفي الصفات الفعلية عن الباري تعالى، فيما سموه بنفي حلول الحوادث بالله، وهدى الله له أهل الحق والسنة، حيث أقروا بصفات الله الفعلية، والتي هي بالتحديد السبب المرجح لحدوث الكائنات، فإنما تحصل الكائنات بمشيئة الله وقدرته وكلماته، وهذا السبب قد جاء جليّاً في كتاب الله في غير ما موضع، وعمي عنه من غطى الله بصيرته، وذلك كقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: ٤٠]، وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٨٢﴾ [يس: ٨٢] وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٦٨﴾ [غافر: ٦٨].

فأفعال الله وكلامه المتعلق بمشيئته، هو سبب ما يتكون في هذا الكون

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٢٢٨).

من حوادث، وكلمات الله لا بداية لها، أي لأصل صفة الكلام ونوعه، وإن كانت آحادها يتكلم بها الله إذا شاء، فلم يزل متكلماً إذا شاء، خالقاً إذا شاء، ولا شيء من أعيان خلقه قديم معه، وهذا هو عين الكمال، وبه يزول كل إشكال، مما حار فيه أهل الجهل والضلال.

وقال شيخ الإسلام ﷺ مبيناً ذلك: «ومتى كان للذات أحوال متعاقبة تقوم بها بطلت كل حجة لهم على قدم شيء من العالم، وامتنع أيضاً قدم شيء من العالم، إذا[1] كان المفعول لا بد له من فاعل، والفعل الحادث لا يكون مفعوله إلا حادثاً»[2].

الوجه السادس: كما أن هذه الحجة تنقلب على القائلين بالقدماء الخمسة، كأبي بكر الرازي والحرانيين وغيرهم، فإنهم قد قالوا بقدم الخمسة وحدوث الأجسام، مع أنهم قد التزموا أصل الفلاسفة من وجوب وجود سبب اقتضى حدوث تلك الأجسام، ولكي يجمعوا بين الأمرين، قالوا: إن النفس قد حدث لها عشق وتعلّق بالهيولى (المادة)، ولم تعلم ما يلحقها من الوبال بتعلقها هذا، ولم يكن الأولى تخليص النفس من المادة إلا بأن تذوق وبال هذا التعلق، فرحم الباري هذه النفس، وأعانها على إحداث هذا العالم بتعلقها بالهيولى، وذلك لتذوق حرارة هذا التعلق ووباله، فتشتاق إلى التخلص منه[3].

---

(١) هكذا، ولعلها: إذ كان المفعول...

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/١٤٨)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٢٦٨).

(٣) انظر: رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي (٢٠٤ - ٢٠٧)، أعلام النبوة في الرد على الملحد أبي بكر الرازي، لأبي حاتم الرازي الإسماعيلي (٣١ - ٣٥)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٠٨)، منهاج السنة النبوية (١/ ٢١٠)، (٢/ ٢٧٩).

وقد كان محمد بن زكريا الرازي يقرر مذهبه هذا في مجلس لأحد الأكابر، فأجابه أحد الحاضرين جواباً يتضمن قلب كلامه عليه، فقال: «أنت إنما فررت من حدوث حادث بلا سبب، فيقال لك: فما الموجب لكونها[أي النفس] التفتت في ذلك الوقت المعين إلى الهيولى دون ما قبل ذلك الوقت وما بعده، فهذا حادث بلا سبب»(١).

فبيَّن أن ما يقرُّ به الرازي المتطبب من استحالة حدوث حادثٍ بلا سبب ينقلب عليه في ما ذكره في عقيدته السخيفة الباطلة من تعلق النفس بالمادة وعشقه لها، فإن هذا العشق حادث، فإن كان قد حدث بلا سبب فهو باطل بإقراره، بل هو ما فر منه، وإن كان بسبب فهذا السبب حادث، ويستدعي سبباً آخر، فيتسلسل الأمر، ويلزم المحال، وفي كلتا الحالتين فإن الدليل ينقلب عليهم(٢).

قلب الحجة الثانية:

وهي احتجاجهم بالفاعلية، وأن الرب لم يزل فاعلاً، والمفعول مقارن للفاعل بالزمان، فينتج عن ذلك قدم المفعول، وهو العالم، فالجواب على مقامين، إبطالٌ وقلب:

أما إبطال الدليل، فهو بإبطال المقدمة الثانية لدليلهم، وهي زعمهم أن المفعول مقارنٌ لفاعله، فإن الفاعلَ - عند عامة العقلاء، بل وعند سلف هؤلاء، بل وعند هؤلاء في غير هذا الموضع - هو الذي يفعل شيئاً، فيكون

---

(١) عن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/٣٠٨)، وانظر: أعلام النبوة في الرد على الملحد أبي بكر الرازي، لأبي حاتم الرازي الإسماعيلي (٣٤ - ٣٥)، وقد نسب أبو حاتم الرازي الإسماعيلي هذه المناظرة مع أبي بكر لنفسه، بينما نسبها شيخ الإسلام إلى الكعبي، والله أعلم.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (١/ ٢١٠).

منه إحداثٌ لهذا الشيء، فلا بد أن يكون الفاعل متقدماً على المفعول، ويمتنع أن يكون مقارناً له بهذا الاعتبار، بل يجب أن يتأخر كل مفعولٍ له، فلا يكون في مفعولاته شيء قديم بقدمه، بل يكون كل ما سواه محدثاً[(١)].

وأما قلب الدليل، فبأن يقال: إن هذه الحجة إنما تدل على ما قرره السلف من دوام فعل الرب، وأنه لم يزل فعَّالاً لما يريد، ما زال يفعل شيئًا بعد شيء، وأن كل ما سواه من أعيان المفعولات حادثةٌ بعد أن لم تكن، مسبوقة بالعدم، وأن الله خالق كل شي، ولا قديم إلا هو سبحانه.

فحجتهم هذه - وإن كانت تبطل قول أهل الكلام، ممن زعم أن الرب لم يزل معطَّلاً عن الفعل، ثم فعل - إلا أنها تدل على نقيض أقوال الفلاسفة أيضاً ممن قرر قدم العالم «فهؤلاء الفلاسفة الدهرية وإن ادعوا أنهم يثبتون دوام الفاعلية فهم في الحقيقة معطلون للفاعلية . . . وهؤلاء الفلاسفة يتضمن قولهم في الحقيقة أنه لم يخلق، ولم يعلم، فإن ما يثبتونه من الخلق والتعليم إنما يتضمن التعطيل، فإنه على قولهم لم يزل الفلك مقارناً له أزلاً وأبداً، فامتنع حينئذ أن يكون مفعولاً له، فإن الفاعل لا بد أن يتقدم على فعله»[(٢)].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «ومن هنا يظهر أيضاً أن ما عند المتفلسفة من الأدلة الصحيحة العقلية فإنما يدل على مذهب السلف أيضاً، فإن عمدتهم في (قدم العالم) على أن الرب لم يزل فاعلاً، وأنه يمتنع أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن، وأن يصير الفعل ممكناً له بعد أن لم يكن، وأنه يمتنع أن يصير قادراً بعد أن لم يكن، وهذا وجميع ما احتجوا به إنما يدل على قدم نوع الفعل، لا يدل على قدم شيء من العالم، لا فلك ولا غيره، فإذا قيل: إنه لم يزل فاعلاً بمشيئته وقدرته، وإن الفعل من لوازم الحياة - كما قال ذلك من

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٣٤) بتصرف.

(٢) شرح حديث عمران بن حصين - ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/ ٢٢٩).

قاله من أئمة السنة - كان هذا قولاً بموجب جميع أدلتهم الصحيحة العقلية، وكان هذا موافقاً لقول السلف: لم يزل متكلماً إذا شاء، فلم يزل متكلماً إذا شاء، فاعلاً لما يشاء»[١].

قلب الحجة الثالثة:

وهي احتجاجهم بقدم الزمان، وأن الزمان مقدار الحركة، فيلزم من ذلك قدم الحركة... إلخ.

فمنشأ غلطهم في هذا الدليل توهمهم أن الزمان هو مقدار حركة معينة، وهي حركة الفلك عندهم، وهذا غلط، بل الزمن هو مقدار جنس الحركة، لا حركة معينة، ولهذا فإن جنس الزمان عند المسلمين باقٍ حتى بعد زوال هذه الأفلاك وانشقاق السماء وتكوير الشمس.

فالله تعالى لم يزل متكلماً بما شاء، فعّالاً لما يريد، فمقدار ذلك - إذا قيل بقدمه - كان وفاءً بموجب الحجة المقتضية لقدم نوع ذلك، من غير أن يكون شيء من العالم قديماً مع الله تعالى[٢].

وكما سبق أن تقرر في المخلوقات، وأن آحاد المخلوقات حادثة، ليس منها ما هو أزلي، بل لكل عين منها ابتداء وانتهاء، وأما نوع المخلوقات فهو مستمر أزلاً وأبداً، بلا ابتداء ولا انتهاء، فكذلك يقال في الزمان، فإن آنات الزمان - وهي أجزاؤه - تتعاقب في الوجود شيئاً بعد شيء، فكل آن من الزمان له بداية ونهاية، وأما جملة الآنات فلا أول لها ولا آخر في

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٠٠) وانظر: نفس المرجع (ص٣٣٥ - ٣٣٦)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٢١١ - ٢١٢)، منهاج السنة النبوية (١/ ١٨٩).

(٢) الصفدية (٢/ ١٦٧) بتصرف، وانظر نفس المرجع (٢/ ١٣٧)، و: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٠١ - ٣٠٢).

الذهن ولا في الخارج[١].

فأدلتهم «تقتضي أنه لم يزل موجوداً حركة، وقدرها - وهو الزمان - وفاعلها هو الذي يسمونه الجسم، لكن لا يقتضي قدم شيء بعينه، فإذا قيل: إن رب العالمين لم يزل متكلماً بمشيئته، فاعلاً لما يشاء، كان نوع الفعل لم يزل موجوداً، وقدره - وهو الزمان - موجوداً»[٢].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وأما الحجة التي احتجوا بها على أنه لم تزل الحركة موجودة والزمان موجودا وأنه يمتنع حدوث هذا الجنس . . . فيقال لهم: هذه لا تدل على قدم شيء بعينه من الحركات وزمانها ولا من المتحركات، فلا تدل على مطلوبهم - وهو قدم الفلك وحركته وزمانه - بل تدل على نقيض قولهم»[٣].

وذلك أن ما ذكروه من حركة الأفلاك يقال فيها: إن هذه الحركة لا بد لها من مُحَرِّك، ويمتنع أن يكون هذا المُحرِّك غير متحرك، «فإن المعلول إنما يكون مناسباً لعلته، فإذا كان المعلول يحدث شيئاً بعد شيء امتنع أن تكون علته باقية على حال واحدة، كما قلتم: يمتنع أن يحدث عنها شيء بعد أن لم يكن، بل امتناع دوام الحدوث عنها أولى من امتناع حدوث متجدد، فإن هذا يستلزم وجود الممتنع أكثر مما يستلزم ذاك»[٤]، فإنه إذا قيل بدوام حدوث الحوادث عن هذه العلة من غير أن يحدث فيها شيء كان هذا قولاً بوجود الممتنعات دائماً، وحذاق هؤلاء - كابن رشد والرازي وغيرهما -

---

(١) انظر: شرح حديث عمران بن حصين - ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/ ٢٤١ - ٢٤٢)، شرح نونية ابن القيم لهراس (١/ ١٧٦ - ١٧٧)، شرح النونية لابن عيسى (١/ ٣٧٢ - ٣٧٥).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٠١).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٣٦ - ٣٣٧).

(٤) المرجع السابق (٦/ ٣٣٧).

اعترفوا بذلك، وأن حدوث المتغير عن غير المتغير مخالف للعقلاء، وتفطن لذلك ابن سينا[١].

ثم إن قولهم بلزوم وجود زمان قبل الزمن المحدث، أمر لا يلزم عنه وجودٌ خارجيٌّ قديم حتى على مذهبهم، فإن الفلاسفة معترفون بأن الزمان - بمعنى الأمر الممتد - أمرٌ موهوم لا وجود له في الخارج، وإنما الموجود فيه شيء بسيط غير قارٍّ، مسمًّى بالآن السيَّال، يحصل من سيلانه وعدم استقراره ذلك الأمر الممتد، وذلك الأمر غير موجود في الخارج[٢].

فتبين بذلك سقوط دليلهم، وأن غاية ما يدل عليه هو ما قاله أهل السنة والحديث من دوام فعل الرب، لا دوام شيء معين من العالم، وبه ينقلب الدليل عليهم.

قلب الحجة الرابعة:

وهي احتجاجهم بأن العالم لو كان حادثاً لكان ممكناً قبل حدوثه . . . إلخ.

والجواب عنها من وجهين: إبطالٌ وقلب.

أما الإبطال، فبأن يقال:

ما ذكروه من أن الإمكان وصف إضافي، لا بد له من مادة يقوم فيها أمر غير لازم، فالإمكان إنما هو أمر راجع إلى قضاء العقل، فكل ما قدر العقل إمكان وجوده وعدم امتناعه سميناه ممكناً، فقضية الإمكان - كما

---

(١) انظر: المرجع السابق (٦/ ٣٣٦ - ٣٣٨)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٢١١ - ٢١٢).

(٢) ذكر ذلك عن الفلاسفة: علاء الدين الطوسي (المتكلم، وهو غير نصير الدين الطوسي المتفلسف)، انظر: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، للدكتور: رضا سعادة (٣٦).

الوجوب والامتناع - قضايا عقلية، لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له[١].

وأما القلب فمن وجوه:

الأول: أن هذه الحجة - كسابقتها - لا تقتضي قدم شيء معين من العالم، بل تقتضي أن قبل كل حادث حادثاً، وهذا هو تسلسل الحوادث، وهو مقتضى دوام فاعلية الرب وكلامه، وهو ما يقرره أهل السنة[٢].

الثاني: أن هذا الحكم ينقلب وينتقض عليهم في الامتناع، فإذا استلزم الإمكان شيئاً موجوداً يضاف إليه، ويقال إنه: إمكانه، فإن الممتنع - كشريك الباري سبحانه - يستلزم شيئاً موجوداً أيضاً، يقال: إنه امتناعه، وهذا بين البطلان حتى عند الفلاسفة.

الثالث: أن هذا الحكم ينقلب عليهم أيضاً في نفوس الآدميين.

قال الغزالي مبيناً ذلك: «نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها، ليست بجسم ولا مادة، ولا منطبعة في مادة، وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم[٣]، ولها إمكان قبل حدوثها، وليس لها ذات ولا مادة، فإمكانها وصف إضافي، ولا يرجع إلى قدرة القادر، وإلى الفاعل، فإلى ماذا يرجع؟! فينقلب عليهم هذا الإشكال»[٤].

---

(١) انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (٣٤)، تهافت الفلاسفة (٧٥).

(٢) انظر: الصفدية (٢/ ١٣٧).

(٣) قال ابن سينا: «النفس الإنسانية جوهر، ليس بجسم ولا قائم بجسم، وان إدراكها قد يكون بآلات، وقد يكون بذاتها بغير آلات، وإنها واحدة وقواها كثير، وإنها حادثة مع حدوث البدن وباقية بعد فناء البدن»الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٢٢٢)، وانظر: النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (٢/ ٣٣ - ٣٤)، الملل والنحل (٢/ ١٣٣ - ١٣٤).

(٤) تهافت الفلاسفة (٧٦).

هذه أبرز شبه الفلاسفة على قولهم بقدم العالم.

وقد تبين بما سبق أن الفلاسفة لا يستقيم لهم دليل، ولا تنتظم لهم حجة على ما ابتدعوه من القول بقدم العالم، بل كل ما ذكروه من الشبه تنقلب عليهم، وما صح من حججهم فإنما يدل - أولاً - على إبطال قولهم بقدم العالم، وإبطال قول من قال: إنه فعل بعد أن لم يكن يفعل، كما يدل - ثانياً - على ما قاله سلف الأمة وأئمتها من دوام فعل الرب، وأن الحوادث لا أول لها[1].

قال شيخ الإسلام ﷺ بعد إبطاله لحجج الفلاسفة: «فتبين أن حججهم الهائلة التي أرعبت قلوب النظار ليس فيها ما يدل على قدم شيء من العالم ألبتة، فقولهم بقدم شيء من العالم الأفلاك أو غيرها قولٌ بلا حجة أصلاً، بل هو قول باطل...

نعم هذه الحجج إنما أرعبت قلوب أهل الكلام المبتدَع المحدَث في الإسلام... فما ذكره الفلاسفة إنما يبطل قول هؤلاء الذين زعموا أن الرب لم يزل معطلاً عن أن يفعل بمشيئته، أو يتكلم بمشيئته، ثم يفعل أو يتكلم بمشيئته من غير حدوث شيء، وهذا القول مما اتفق سلف الأمة وأئمتها على بطلانه.

فإذاً ليس معهم حجة عقلية تناقض نصوص الكتاب والسنة، بل ولا مذهب السلف والأئمة، وهو المطلوب»[2].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٨٣، ٢٨٨، ٢٩٢، ٣٠٠، ٣٣٣)، (٩/ ١٣٢) (١٨/ ٢٣٤ - ٢٣٥)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٧١ - ٣٧٥) (٨/ ٢٧٩ - ٢٨٠) (٩/ ١٤٩، ١٥٤) (١٠/ ١٩٤ - ١٩٥)، منهاج السنة النبوية (١/ ١٤٨ - ١٤٩، ٢٢٠، ٣٥١، ٣٥٨)، الجواب الصحيح (٦/ ١٨٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٤٨)، الرد على المنطقيين (١٣٩، ١٤٧).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٢٤٠).

فهرس الموضوعات

(مجلد الثاني)

الموضوع	الصفحة

❑ الفصل الثالث: قلب أدلة المخالفين الإجمالية في مباحث صفات الله عز وجل ٦٢٥
المبحث الأول: قلب الأدلة التي استدلوا بها على التنزيه ٦٢٧
توطئة ٦٢٧
المطلب الأول: معنى التنزيه، وبيان أدلته. ٦٢٩
الفرع الأول: معنى التنزيه. ٦٢٩
الفرع الثاني: أنواع التنزيه وأدلته. ٦٣١
النوع الأول: تنزيه الباري تعالى عن صفات النقص. ٦٣١
المسألة الأولى: المراد بتنزيه الباري عن صفات النقص. ٦٣١
المسألة الثانية: أدلة تنزيه الباري عن صفات النقص. ٦٣٣
النوع الثاني: تنزيه صفات الباري تعالى عن مماثلة صفات المخلوقين. ٦٣٦
المسألة الأولى: المراد بهذا النوع. ٦٣٦
المسألة الثانية: أدلة تنزيه الله عن المثيل. ٦٣٩

المسألة الثالثة: معنى (التمثيل) الذي نفته النصوص، والفرق
بينه وبين (التشبيه). ٦٤٢
المسألة الرابعة: القدر المشترك، معناه، وبيان ثبوته، وغلط
المتكلمين فيه ٦٥٣
أولاً: معنى القدر المشترك. ٦٥٣
ثانياً: بيان ثبوت القدر المشترك، وما يقع فيه الاشتراك
والامتياز من الصفات. ٦٦٠
ثالثاً: بيان غلط المتكلمين في مسألة القدر المشترك. ٦٨٩
المطلب الثاني: احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على نفي
الصفات أو بعضها. ٦٩٨
المسألة الأولى: معنى التمثيل عند المعتزلة، واحتجاجهم به
على نفي الصفات. ٧٠٠
المسألة الثانية: معنى التمثيل عند الأشاعرة والماتريدية،
واحتجاجهم به على نفي بعض الصفات. ٧٠٦
المطلب الثالث: قلب احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه
على نفي الصفات أو بعضها. ٧٠٩
المسألة الأولى: مناقشة وقلب مفهوم التمثيل عند المتكلمين. .٧٠٩
المسألة الثانية: قلب احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على
نفي الصفات أو بعضها. ٧٣٧

المبحث الثاني: قلب الأدلة التي استدل بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل ٨٠٩

المطلب الأول: تعريف العقل، وبيان مجالاته، وموقفه من مسائل الاعتقاد. ٨٠٩

المسألة الأولى: تعريف العقل. ٨٠٩

المسألة الثانية: مجالات العقل، وموقفه من مسائل الاعتقاد. ٨١٣

المطلب الثاني: بيان القانون الكلي لتعارض العقل والنقل. ... ٨٣٢

المسألة الأولى: لمحة تاريخية عن معارضة العقل بالنقل، وتقديم العقل. ٨٣٢

المسألة الثانية: نص القانون الكلي لتعارض العقل والنقل. ٨٣٥

المطلب الثالث: قلب القانون الكلي لتعارض العقل والنقل. .. ٨٣٩

المسألة الأولى: الرد على أصل التقسيم (صياغة القانون) من أوجه، وبيان التقسيم الصحيح. ٨٣٩

المسألة الثانية: قلب المقدمة الأولى للقانون، وهي: تقرير إمكان التعارض بين العقل والنقل. ٨٤٠

المسألة الثالثة: الرد على المقدمة الثانية للقانون، وهي انحصار القسمة في أربعة أقسام. ٨٥٠

المسألة الرابعة: الرد على المقدمة الثالثة للقانون الكلي، وهي: بطلان الأقسام الثلاثة، ليتعين القسم الرابع، وهو: تقديم العقل على النقل. ٨٥١

المبحث الثالث: قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم ...٨٦٣
توطئة ٨٦٣
المطلب الأول: بيان دليل التركيب والتجسيم عند الفلاسفة
والمتكلمين. ٨٦٧
المسألة الأولى: بيان دليل التركيب عند الفلاسفة، وآثاره. ٨٦٧
المسألة الثانية: بيان دليل التركيب عند المعتزلة، وآثاره. ٩٠٥
المسألة الثالثة: بيان دليل التركيب عند الأشعرية والماتريدية. .٩١٠
المسألة الرابعة: معنى التجسيم، ومجمل مذاهب الفرق فيه. ..٩١٣
أولاً: معنى الجسم في اللغة ٩١٣
ثانياً: معنى الجسم عند المبتدعة ٩١٤
ثالثاً: مذاهب المبتدعة في إثبات لفظ الجسم أو نفيه
عن الله ٩١٥
رابعاً: آثار نفي التجسيم على أقوال المبتدعة ٩٢٠
المطلب الثاني: أدلة الفلاسفة والمتكلمين على امتناع
التركيب. ٩٢٤
المطلب الثالث: الرد على دليل التركيب عند الفلاسفة
والمتكلمين، وقلب ما استدلوا به عليه. ٩٤١
المسألة الأولى: الرد الإجمالي على دليل التركيب. ٩٤١
المسألة الثانية: قلب ما استدل به الفلاسفة والمتكلمون على
دليل التركيب. ٩٦٨

الباب الثالث

قلب الأدلة التفصيلية التي استدلت بها الطوائف المخالفة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات ١٠٣٣

❑ الفصل الأول: قلب أدلة المخالفين التفصيلية في توحيد الربوبية ١٠٣٥

المبحث الأول: قلب الأدلة التي استدل بها المخالفون في أول واجب على المكلف ١٠٣٧

توطئة. ١٠٣٧

المطلب الأول: القول في معرفة الله، وهل هي فطرية أو نظرية. ١٠٣٩

المسألة الأولى: تفصيل مذهب أهل السنة والجماعة في معرفة الله، وبيان أدلتهم. ١٠٤٠

المسألة الثانية: بيان مذهب المتكلمين في معرفة الله تعالى، وأدلتهم، والرد عليها. ١٠٤٧

المطلب الثاني: بيان أقوال الطوائف في حكم النظر. ١٠٥٥

المطلب الثالث: بيان أقوال الطوائف في أول واجب على المكلف، وقلب أدلة المخالفين فيها. ١٠٥٧

المسألة الأولى: مذهب أهل السنة في أول واجب على المكلف، وأدلتهم على ذلك. ١٠٥٧

المسألة الثانية: بيان مذاهب المتكلمين في أول واجب على المكلف. ١٠٦٨
المسألة الثالثة: الرد على المخالفين في مسألة أول واجب على المكلف، وحكم النظر، وقلب أدلتهم في ذلك. ١١٠٠
المبحث الثاني: قلب الأدلة في مسألة دليل التمانع ١١٦٢
المسألة الأولى: بيان دليل التمانع. ١١٦٢
المسألة الثانية: مناقشة دليل التمانع. ١١٦٧
المسألة الثالثة: بيان أدلة المتكلمين على دليل التمانع، ومناقشتُها. ١١٦٩
المسألة الرابعة: قلب دليل التمانع على المعتزلة. ١١٧٩
المسألة الخامسة: قلبُ قلبِ دليل التمانع على المعتزلة. ١١٨٣
المبحث الثالث: قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم ١١٨٧
توطئة ١١٨٧
المطلب الأول: بيان قول أهل السنة والجماعة. ١١٨٨
المطلب الثاني: بيان قول الفلاسفة بقدم العالم. ١١٩٤
المطلب الثالث: مناقشة قول الفلاسفة بقدم العالم. ١٢٠٠
المطلب الرابع: بيان أصل قول الفلاسفة وأدلتهم على قدم العالم. ١٢٠٨

المطلب الخامس: قلب أدلة الفلاسفة التي احتجوا بها على
قدم العالم. ١٢١٥
أولاً: الردُّ على أصل مقالتهم، وقلبُها. ١٢١٥
ثانياً: قلب أدلتهم. ١٢٢٤